تصوف الغرب الإسلامي

التصوف في فلسفة ابن سبعين

تأليف الدكتور

محمد العدلوني الإدريسي

دار الثقافة
للنشر والتوزيع
الدار البيضاء

التصوف في
فلسفة ابن سبعين

تصوف الغرب الإسلامي

التصوف في فلسفة ابن سبعين

تأليف الدكتور

محمد العدلوني الإدريسي

دار الثقافة
مؤسسة للنشر والتوزيع
34-32 شارع فكتور هكو ـــ ص.ب. 4038
الهاتف 022.30.76.44 - 022.30.23.75
فاكس 022.30.65.11 ـــ الدار البيضاء 20500

الكـتـاب : التصوف في فلسفة ابن سبعين
المؤلـــف : الدكتور محمد العدلوني الإدريسي
النـــاشر : دار الثقافة للنشر والتوزيع - الدار البيضاء
الطبعـــة : الأولى 2006
الحقـــوق : © جميع الحقوق محفوظة
المطبعـــة : النجاح الجديدة - الدار البيضاء
الإيـــداع : القانوني رقم 2006/394
ردمـــك : 9981-02-696-0

إلى كل محب للحكمة

بوطني العزيز.

«اعلم أن جميع ما دُوِّن في التَّصوُّف والحكمة وغير ذلك مما يَجُرُّ إلى هذا الشأن وجميع ما سَمِعتَ من العلوم المضنون بها والحكمة الإشراقية وسِرَّ الخلافة ونتيجة النتائج، كل ذلك في الوجه الأول من وجوه التصوف.

والتصوف تسعة أوجه، وبعدها حَبْلُ التحقيق، وبعد الحبل نبدأ بعالم السَّفَر، وبعد السَّفَر نقرعُ باب التحقيق والنور المبين، والهرامسة خاصة علموهُ، والكتب المنزَّلة أفادتهم، وأما الفلاسفة بأجمعهم ورؤسائهم من المشائين، ورئيس المشائين «أرسطو» وأتباعه من غير ملة الإسلام : «ثامسطيوس» و«الاسكندر الأفروديسي» و«فورفريوس» القبرسي (...) وأتباعه من ملة الإسلام مثل «الفارابي» و«ابن سينا» و«ابن باجة» (...) والقاضي «ابن رشد» في بعض أمره و«السهروردي» مؤلف «حكمة الاشراف» و«التلويحات» والنبذ في أكثره، و«الغزالي» بوَجه ما، و«ابن خطيب الري» في بعض صنائعه، وجميع النبهاء فإنهم لم يصلوا إليه (علم التحقيق) لقصورهم عنه، ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك، والله على ما نقول وكيل».

ابن سبعين

تقديم

القرن السابع الهجري بالمغرب الإسلامي يُعتَبر قرن ازدهار التصوف وتعدد مدارسه وطرقه وطوائفه، إلا أن أهم هذه الجماعات، تلك التي كانت تمزج التصوف بالفلسفة والفلسفة بالتصوف متخذة من نظرية «وحدة الوجود» عقيدة ومذهبا فكريا وذوقيا.

وقد لعب في نضج التصوف الفلسفي في ذلك القرن وفي تلك البقاع من أرض الإسلام عدة عوامل يمكن إجمالها فيما يلي :

1 - **عوامل موضوعية** : تجلت في المناخ السياسي العام الذي تميز بالتدهور، والتراجع الحضاري، والضغط الصليبي، وتسلط الفقهاء رجال الدين الوثوقيين عموماً. مما انعكس على الحياة الفكرية والعقائدية : حيث أصبح الجو العام يغمره التعصب الديني والفكري، وصار التوجس من الاستعمال الحر للعقل هو السمة الطاغية؛ فتناقص الاهتمام بالعلوم وتوقف الاشتغال العلني بالفلسفة وعلومها للحظر الذي فرض عليها، سيرغم المتعاطين لها على ممارستها تحت ستار التصوف، والعمل على جعله العلم الذي يحتوي كل العلوم والمعارف ويفوقها، ومحاولة نشره إما إرادياً عن طريق رحلات علمية إلى المغرب الكبير والمشرق، أو اضطرارياً، بالهجرة، عندما استحال العيش في أمان لمعتنقي هذا اللون من التصوف، في بلاد غاب فيها عهد الحرية.

2 - **عوامل ذاتية** : وتتعلق خاصة بالتكوين الشخصي لرجالات التصوف الفلسفي، الذين كانوا ملمين بجميع العلوم سواء منها الرسمية : كالفقه وأصول الفقه وتفسير القرآن وعلم القراءات وعلم التوحيد. أو التي كان ينظر إليها بعدم الارتياح كعلم الكلام والمنطق وعلم الأسماء والحروف والطلسمات، أو التي كانت محظورة كالفلسفة. فكانت المذاهب الصوفية الفلسفية التي بنوها صروحاً

نظرية، استطاعت أن توفق بين آراء وأفكار ونظريات متناقضة متناثرة، في وحدة متناسقة متناغمة عليها مسحة من وحدة الوجود.

ويعتبر تصوف «ابن سبعين» نموذجاً بارزاً ومعبراً بصدق عن التصوف الفلسفي الملون بعقيدة الوحدة، لحضور أغلب مميزات وخصوصيات ومبادئ هذا التصوف في مذهبه، لمساهمته مساهمة عظيمة وفعالة في اكتماله وشيوعه. ولهذا سيهتم هذا الكتاب بدراسة فلسفة وحدة الوجود في تصوف «ابن سبعين»، دراسة تحليلية نقدية وتركيبية مركزة، من أجل إبراز بعض الجوانب الهامة في هذه الفلسفة، وتبيان مدى عكسها لواقعها المادي والفكري وتميزها وتفردها في نفس الآن عن غيرها.

* ومن الجوانب التي يهدف الكتاب تسليط الأضواء عليها :

أ – الطابع التناسقي الذي تميزت به فلسفة « ابن سبعين» الصوفية واصطباغ مفاهيمها وقضاياها ونظرياتها بعقيدة الوحدة، الوحدة المطلقة.

ب – الطابع النقدي والروح الفلسفية والفكر الدقيق.

ج – الطابع الديالكتيكي أو النظرة الجدلية المتطورة الجامعة بين الموافق والمخالف من الأفكار والنظريات، الدينية، الصوفية والفلسفية.

من هنا جاء بحثي في أربعة فصول :

– **الفصل الأول** : تناولت فيه بالدرس حياة **«ابن سبعين»** وأثرها على توجهه الفكري وانتماءاته المذهبية والمدارس الصوفية التي انخرط في سلكها، خاصة تلك التي كانت تمزج بين الفلسفة والتصوف وعلى رأسها المدرسة «الشوذية». ثم قمت بإبراز أهم الخصائص المميزة لفكر **«ابن سبعين»** القائل بالوحدة عمن قال بها، وعلى رأسهم **«محي الدين بن عربي»** مواطنه ومعاصره.

– **الفصل الثاني** : عرضت فيه لمبحث الوجود وحاولت تبيان الأساس الذي يقوم عليه. ألا وهو مفهوم **«الله فقط»** الوحدة المطلقة والوجود الذي لا وجود سواه، مبيناً أن الرسالة التي ناضل من أجلها **«ابن سبعين»**، هي إثبات

الوحدانية المطلقة لله في إطار تصور وجودي يرفض أي اثنينية أو تقسيم في الوجود.

- **الفصل الثالث** : عكفت على دراسة نظرية المعرفة في أنظومة «**ابن سبعين**» الفلسفية الصوفية، وبينت مدى ارتباطها نسقياً بنظرية الوجود، ثم حاولت الكشف عن خصائص موضوع المعرفة عنده، أو «**علم التحقيق**» كما يصطلح عليه، والمنهج الذي يقومه، والمؤهل لطرق بابه، والغايات منه، والقيمة التي يسندها له.

- **الفصل الرابع** : تناولت بالبحث نظرية القيم الأخلاقية السبعينية، والتي ترتبط هي الأخرى نسقياً بمبحث الوجود والمعرفة، ذلك أن الأخلاق عنده متوجهة في الأساس إلى إثبات الوحدة المطلقة، الخير الأسمى، الذي فيه وبه ومنه الكمال والسعادة والرفعة.

وما آمله من هذا العمل، هو أن يكون قد حقق الأهداف المتوخاة منه سلفا، وأن يكون كذلك قد أبرز بعض الجوانب الفلسفية والصوفية التي لم تظهر في أبحاث سابقة اهتمت بفكر «**ابن سبعين**».

البيضاء في 03 يوليوز 2005

الدكتور محمد العدلوني الإدريسي

الفصـل الأول

حياة ابن سبعين
انتماءاته الفكرية
مميزاته وخصائص مذهبه

الفصل الأول

حياة ابن سبعين
انتماءاته الفكرية
مميزاته وخصائص مذهبه

1 - حياة ابن سبعين :

- **عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن فتح بن سبعين (614هـ / 1217م - 668هـ / 1268م)**[1]. من أبرز أقطاب التصوف الفلسفي في القرن السابع الهجري بالمغرب الإسلامي، وهو يمثل حلقة وسطى في نضجه، على اعتبار أن «ابن عربي» مثل الحلقة الأولى و«الششتري» سيمثل الحلقة الأخيرة.

عاش ابن سبعين حياة كريمة هنيئة في بداية حياته بالأندلس في كنف أسرة لها مكانتها ونفوذها، فكان لذلك : «**ملوكي البزة، عزيز النفس، قليل التصنع**»[2]. ولعل ذلك ما جعله يعتد بنفسه ويفخر بها في تعامله مع مثقفي ومفكري عصره. إلا أنه في مرحلة لاحقة ابتعد عن اللهو والترف والرياسة الدنيوية وزهد وتصوف، ثم أرغمته الظروف السياسية والاجتماعية والفكرية في مرحلة ثالثة، إلى الهجرة من مرسية بالأندلس إلى سبتة بالمغرب الأقصى، إلى بجاية بالمغرب الأوسط إلى القاهرة بمصر، إلى مكة بالحجاز حيث اضطر للمقام بها إلى أن وافته المنية.

---

(1) انظر ترجمته الكاملة بالإحاطة (ابن الخطيب، تحقيق عبد الله عنان، ص 2، القاهرة، 1974)، ج 4، ص.ص من 34 إلى 38. وكذلك نفح الطيب (تأليف المقري التلمساني، تحقيق إحسان عباس)، ج 2، ترجمة 119، ص.ص من 196 إلى 205، ويدعى بابن سبعين أو ابن دارة كأنه كان يكتب اسمه هكذا ابن 0 وهي علامة على الرقم 70، انظر عن مقابلة الحروف بالأرقام «كتاب شمس المعارف الكبرى»)، تأليف البوني (أحمد بن علي)، ج 3، ص 73، بيروت، 1973.

(2) الإحاطة، ج 4 ص 33.

ومن أهم الدوافع التي حتمت عليه الهجرة، ما هو سياسي عام، كضعف دولة الموحدين واقلاع عهد الانفتاح والحرية الفكرية، أو سياسي خاص كاعتقاد «ابن سبعين» بـ«الفاطمي والتعصب لأهل البيت، أو ما هو فكري، حيث كان نقده الشديد للفقهاء والصوفية الخلص واحتقاره لهم، واعتبار أن علومهم قاصرة عن إدراك الحق الذي يؤهل له علم التحقيق، علم الوحدة المطلقة، هو ما ألب الفقهاء عليه فهاجموه وتربصوا به الدوائر واتهموه بالخروج عن الدين، لما يحمله من آراء فلسفية وصوفية باطنية. فكانت حياته عبارة عن «دراما» حمراء يملؤها الخوف وترقب المجهول، مما ولد القلق والاضطراب في نفسه، وجعله في بحث مستمر عن مكان وزمان آمن. ولعل قضية وفاته وما نسج حولها من روايات، لاحدى ثمرات هذا الجانب من حياته[3].

2 – انتماءات ابن سبعين الفكرية :

ينتمي «ابن سبعين» إلى المدرسة الشوذية، وهي من أهم المدارس التي نضج التصوف على يديها ما بين نهاية القرن السادس وبداية القرن السابع الهجريين.

- **فما هي أهم تعاليم هذه المدرسة ؟ ومن هم أهم أقطابها ؟**

يعتبر مؤسس هذه المدرسة، صوفي أندلسي مغمور وهو **«أبو عبد الله الشوذي الاشبيلي» المعروف بالحلوي**[4] وقد سمي بـ«الحلوي» ـ كما يحكي تلميذه «ابن دهاق» المعروف «بابن المرأة» ـ لأنه كان يدور في الأسواق وبيده طبق حلوى يفرق بعضها على الصبيان الصغار الذين ينقرون له في أكفهم،

(3) يذكر بعض من أرخ لحياة «ابن سبعين» من المغاربة كالمقري : نفح الطيب، ج 7، ص 188، 212 ومن المشارقة كابن شاكر الكتبي : فوات الوفيات، القاهرة، 1299هـ، ج 1، ص 247 أن ابن سبعين قد انتحر بمكة بعد أن قطع شرايين يده وترك الدم يخرج حتى تصفى ومات. وقد ذكر نفس الشيء «ماسنيون» حيث اعتبر انتحار ابن سبعين كان رغبة في الخلاص والاتحاد بالله (voir recueil de textes, p. 123, Paris, 1929)، مجلة مدريد IX 1944، مجلد 2، ص 378. ولاشك أن انتحار ابن سبعين هو من ادعاءات خصومه من أجل التشنيع عليه إذا علمنا بأن جل من ترجم له يبين مدى تشبثه بالدين وبالحياة الدنيا مما ينفي عنه هذه الفعلة الشنيعة.

(4) انظر ترجمته الكاملة بكتاب : «البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان»، تأليف : أبي عبد الله بن مريم التلمساني، الجزائر، سنة 1908، من ص 68 - 70.

فيؤدي شطحات، وينشد مقطعات شعرية في الحب الإلهي، ثم يبيع ما تبقى من حلوائه، ويشتري بثمنها طعاما يتصدق به على المحتاجين[5].

وإلى جانب ذلك اهتم بتعليم الحديث والتفسير بجوامع مدينة مرسية، ولعله اهتم بالتفسير الذوقي كما ترسخت معالمه في مدرسة الميرية، مع «ابن برجان»[6] (ت 536هـ) بالذات، حيث كان، مثلا، يتكلم في تفسير البسملة عشرة أيام متتالية[7].

والأخبار المتناثرة عن الشوذي تنسب إليه علوما جديدة في التصوف (مزج التصوف بالفلسفة)، كما تنسب إليه تدخله بالشؤون السياسية، وتنظيم طريقة تصوفية أساسها سياسي كسلفه «ابن قسي»[8]. أو تنسب إليه تصرفات غريبة، حيث اعتبره «ابن مريم» في كتابه المذكور : أنه من الصوفية الأولياء والمحققين، وكذلك من كبار العلماء العباد العارفين بالله، وأنه من ورعه وزهده الشديد في الدنيا، ترك مهنته، حيث أنه كان قاضيا بإشبيلية في آخر دولة الموحدين، واتجه إلى تلمسان في زي المجانين[9].

ونحن لا نعلم في الواقع عن هذه الشخصية الصوفية أي شيء، خاصة ما يتعلق بتاريخ ولادته ووفاته ولا عن آثاره الصوفية، اللهم بعض الأبيات التي أوردها «ابن مريم» والتي تدل على أنه من القوم (الصوفية). وهي :

إذا نطق الوجود أصاخ قوم ... بآذان إلى نطق الوجود
وذاك النطق ليس به انعجام ... ولكن دق عن فهم البليد
فكن فطنا تنادي من قريب ... ولاتك من ينادي من بعيد[10]

---

(5) نفس المرجع، ص 69.

(6) انظر ترجمته الكاملة في كتاب صلة الصلة «لابن الزبير»، إصدار «لفي بروفنصال»، ص 31 - 32، الرباط، 1937.

(7) انظر مقدمة بد العارف، ص 18، تحقيق جورج كتورة، ط 1، بيروت، 1978 ح.

(8) وهو أحمد بن حسين أبو القاسم وهو زعيم المريدين بغرب الأندلس توفي سنة 546هـ. انظر ترجمته الكاملة في كتابة «سلوة الأنفاس» للكتاني طبعة فاس، 1316، ج 2، ص 133، ونفح الطيب، ج 3، ص 176.

(9) ابن مريم : البستان، ص 70.

(10) ابن مريم : البستان، ص 69 - 70، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، طبعة فاس، 1309هـ.

وقد توفي «الشوذي» ترجيحاً في مطلع القرن السابع الهجري بتلمسان، تاركاً وراءه مجموعة من المريدين الذين كانوا يشيدون بآرائه ومكانته الفكرية وأثره على العامة والخاصة. ولعل هذا ما حمل بني مرين على تخليد ذكره بعد مائة سنة من وفاته ببناء جامع يحمل اسمه(11)، كما حملته إحدى بوابات تلمسان.

ورغم أنه لم يترك ما يدل على شخصيته العلمية الصوفية والفلسفية والفقهية من آثار مكتوبة، فإن الشهرة التي عرفها والمكانة التي احتلها عند رواد هذه المدرسة ـ حيث اعتبر شيخا أساسيا من شيوخ وحدة الوجود الطلقة في مذهب «ابن سبعين» ومذهب «الشُّشْتري» ـ لدالة على أن لهذا الرجل إسهامات هامة، كان لها في تطور التصوف الفلسفي دور كبير.

بعد موت «الشوذي» حمل لواء الطريقة التي تمزج الفلسفة بالتصوف، تلميذه «ابن دهاق». وهو «أبو إسحاق بن يوسف بن محمد ابن دهاق الأوسي» المتوفي سنة 611هـ(12) عاش بين مدينتي «مالقة» و«مرسية». وقد عُرف بتقدمه في علم الكلام وحفظه للحديث والتفسير والفقه والتاريخ، إلا أنه كان يميل أكثر إلى علم الكلام حيث عكف على شرح بعض مؤلفات الأشاعرة، فصنف في ذلك كتاب «شرح على كتاب الإرشاد» «لأبي المعالي الجويني»، كما ألف كتابا في «إجماع الفقهاء». وقد جعل «ابن المرأة» علم الكلام أرضية انتقل منها إلى التصوف، حيث ألف بعد ذلك كتابا في «الأسماء الحسنى» ولعله شرحٌ على كتاب «ابن برجان» «شرح أسماء الله الحسنى»(13)، كما وضع شرحا لكتاب «محاسن المجالس» لأبي «العباس بن العريف»(14). وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على استمرار آراء مدرسة ألميرية الحاملة لبذور وحدة الوجود كما ظهرت عند «ابن مسرة» وتلامذته من بعده.

---

(11) انظر في ذلك Voir : Revue Africaine 4ème A. n° 21 Février 1860 XI, Mosquée et Tombeau de sidi El H'aloui, pp. 164 - 165.

(12) انظر ترجمته الكاملة بالإحاطة، ج 1، ص 325 - 326.

(13) الكتاب مخطوط بالمتحف البريطاني، رقم 1612 OR 411 وله نسخة تحت عنوان «ترجمان لسان الحق المبتوث في الأمر والخلق مخطوط باريس، رقم arabe 2642 وهو 3 أجزاء مكون من 276 ورقة.

(14) الإحاطة، ج 1، ص 325، وكتاب «محاسن المجالس»، قدمه وعلق عليه الأب «أسين يلاثوس، باريس، 1937م.

وعن آراء «ابن دهاق»، لا نملك أي أثر لما كتبه، وأن ما لدينا من معلومات فقد استقيناها من هجوم ابن خلدون على مذهبه في الوجود، والذي اعتبره غاية في السقوط[15] حيث يقول عنه : أنه مذهب لا يفصل بين الموجودات ولا يميز بين الخلق والخالق، فهو يرى أن للوجود الأول (الله) قوى كانت بها حقائق الموجودات، وأن الكثرة بوجه من الوجود إنما أوجبها عنده الوهم والخيال. ويشبه «ابن خلدون» مذهبه في الوحدة بما يقوله الفلاسفة في الألوان، من أن وجودها مرتبط بالضوء فإذا اختفى الضوء اختفت الألوان. وهذا يعني عنده أن الموجودات المحسوسة مشروطة بوجود المدرك العقلي، فالوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري، فلو فرضنا عدم المدرك البشري لما كان هناك كثرة وتفصيل في الوجود، ولذلك فإن التعدد الذي يدرك في الموجودات ليس لها وإنما هو في المدرك فقط...[16]. والصوفي الذي بلغ درجة عليا من الكمال هو الذي يدرك الوحدة التي لا يدرك فيها إلا الحقيقة الإلهية النابعة من تلك الذات الخاصة، دون تفصيل، وإنما هو إدراك واحد هو أنا لا غيره[17].

وقد لاقت هذه الأفكار، التي أوردها ابن خلدون عن مذهب «ابن المرأة» في الوجود، رواجا كبيرا عند تلامذته خاصة عند «ابن سبعين»، وإن لم يكن هذا الأخير قد أشار على عادته إلى أثره، فإننا نجد أحد تلامذته وهو شارح عهد «ابن سبعين» يشير إلى فضل ابن المرأة : في تعداد العلوم الضرورية حيث «**أخبر بوجوبها وأنها فرض على كل مسلم**»[18] وهي سبعة علوم : «**أولها العلم بحدوث العالم، والعلم بوجود صانعه، والعلم بقدم الصانع، والعلم بتوحيده، والعلم بصفاته، والعلم بتنزيهه، والعلم بجواز الرؤية**»[19].

(15) ابن خلدون، المقدمة، ص 472، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.

(16) ابن خلدون، المقدمة، ص 471 - 472.

(17) ابن خلدون، المقدمة، ص 472.

(18) شرح ابن سبعين لتلاميذته لمؤلف مجهول، رسائل ابن سبعين تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1973، ص 77.

(19) نفس المرجع والصفحة.

كما يشير «ابن الخطيب»[20] إلى أخذ ابن سبعين «**عن أبي إسحاق ابن دهاق وبرع في طريقة الشوذية**». وقد أكد التلمساني المقري نفس الشيء[21].

ومن أهم من أخذ عن «ابن دهاق» مجموعة من التلاميذ ممن ينتمون إلى المدرسة الشوذية وعلى رأسهم : «ابن احلى» (585/645هـ)[22]، وهو : أبو عبد الله بن أحلى» أخذ التصوف وفق مذهب الوحدة المطلقة على الطريقة الشوذية. ويذكر «ابن عبد المالك»، أن هذا الأخير كان من أهم الناشرين للشوذية حيث صنف في شيخه «الشوذي الحلوي» كتاب : «العقيدتان» الكبرى والصغرى، وكتاب : «التذكرة». على أن «ابن احلى» لم يكن متصوفا وحسب بل كان سياسيا حاول أن يلعب نفس الدور الذي لعبه «ابن قسي» في جعل التصوف في خدمة السياسة، إلا أن محاولته تلك فشلت كما فشلت سابقتها. وما يميز تصوف «ابن احلى» هو محاولة بناء مذهبه ومنهج تلقينه على بعض الأفكار الباطنية التي اندثرت منذ زمن «ابن مسرة»، كاعتماد السرية وعدم التفرقة بين الاتباع المختلفين...[23].

وعن آراء «ابن احلى» «الصوفية الفلسفية» نجدها في مجملها تشبه آراء «ابن المرأة» حيث يرى أن الموجودات ليست إلا ظلالا لحقائق أعلى وأسمى، وأن وجودها في عالم الحس وجود مقيد، حقيقته نسبية لا تعقل إلا في المدرك[24] وأن الحقيقة المطلقة هي الوجود الكلي، وجود الله، وما الموجودات إلا علامات وأن التمييز بين الله والعالم هو من عمل الوهم، وكل من تخلى عن أوهامه سما وكمل وأدرك الوحدة في أبهى تجليها، حيث يقول[25] :

وأتوب من شرك يفرق واحدا فاحكم بما ترضى على صبار

(20) ابن الخطيب : الإحاطة، ج 4، ص 32.

(21) المقري : نفح الطيب، ج 2، ص 202.

(22) انظر ترجمته عند : ابن عبد المالك، الذيل والتكملة، السفر 5، ترجمته 1176، ص 439، وكذلك عند : أثير الدين عبد الله أبو حيان الأندلسي، كتاب البحر المحيط، ج 5، ص 403، مصر، 1928م.

(23) مقدمة بد العارف، ص 20.

(24) مقدمة بن العارف، ص 21.

(25) انظر ابن الخطيب روضة التعريف بالحب الشريف، ج 2، ص 605، تحقيق وتعليق محمد الكتاني، ط 1، بيروت، 1970.

إن مثل هذه الأفكار سنجد لها صدى واضحا في فلسفة ابن سبعين الصوفية رغم أنه ليس لدينا ما يثبت ماديا اتصاله «بابن احلى»، وكل ما نعلمه هو وجود «ابن سبعين» بمرسية في الوقت الذي اشتهر فيه «ابن احلى» وشارك في الحياة السياسية والعلمية، حيث يفترض اتصاله به وملازمته وأخذه عنه.

ونجد كذلك من تلامذة «ابن دهاق» الذين أخذوا بالطريقة الشوذية «ابن وصلة»[26] وهو أبو عبد الرحمن بن وصلة، لم يصلنا عن آرائه شيء.

كما نجد من أقطاب هذه المدرسة «ابن مطرف الأعمى» وهو صوفي متفلسف من أصحاب «ابن احلى» و«العفيف التلمساني» تلميذ «ابن عربي»، يعتبر من غلاة القائلين بالوحدة المطلقة وقد عاش بمرسية[27].

وأخيرا هناك «**الحاج المغربي**» (ت 687هـ) وهو «الحاج يسّ المغربي الحجام الأسود»، كان جرائحيا على باب الجابية وكان صاحب كشف وحال[28]، من آرائه الصوفية الفلسفية اعتباره أن الوجود الخارجي وهم فإذا سقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسره وما فيه واحد هو الحق، وقد تعرض لما به وقع التعدد في الوجود، واعتبره وهما : «**فالكل واحد وان كان متفرقا فسبحان ما هو الكل ولا شيء سواه، الواحد في نفسه، المتعدد بنفسه. لا إله إلا هو**»[29].

ويبقى أبرز ما أنجبته هذه المدرسة وأهم من انتمى إليها : «عبد الحق ابن سبعين».

3 – ما يميز ابن سبعين عن غيره من القائلين بالوحدة، خاصة ابن عربي :

لقد عرف ابن سبعين كثيرا من المذاهب الصوفية الفلسفية مشرقية كانت أو مغربية كفلسفة الحلاج الصوفية[30]، وحكمة الاشراق السهروردية

---

(26) الإحاطة، ج 1، ص 326.
(27) البحر المحيط للإمام أثير الدين «أبو حيان»، ج 5، ص 32.
(28) شذرات الذهب : ابن عماد الحنبلي، بيروت، دون تاريخ، ج 5، ص 403.
(29) ابن الخطيب، روضة التعريف، ج 2، ص 605.
(30) انظر حول أثر معرفته بالحلاج «الكلام على المسائل الصقلية»، ص 40 - 41، نشر شرف الدين بالثقايا، بيروت، 1941.

الثيوصوفية[31]، وعرفان ابن عربي[32]. وان كنا لا نجد تشابها واضحا بين فلسفة «ابن سبعين» و«الحلاج» وبين فلسفة «ابن سبعين» و«السهروردي» إلا في بعض القضايا الجزئية، فإننا نجد تشابها كبيرا بين «ابن سبعين» و«ابن عربي» في كثير من نتائج القضايا التي قارباها، كمسألة وحدة الوجود، والإنسان الكامل أو المحقق، ومسألة الثواب والعقاب وحقيقة الفعل الإنساني وغيرها.

ولربما هذا ما ذهب ببعض الباحثين إلى اعتبار ابن سبعين ينتمي إلى مدرسة ابن عربي، ومن هؤلاء نجد مثلا : «آنجل جنثالث بانثيا» الذي أدخل في «**عداد تلامذة ابن عربي، عبد الحق بن سبعين**»[33]. و«أبو العلا عفيفي» الذي اعتبر أن كل من أتى بعد ابن عربي وتكلم في «**وحدة الوجود نثرا أو شعرا إلا كان متأثرا به أو ناقلا عنه أو مرددا لمعانيه بعبارة جديدة**»[34].

كذلك لربما الذي دفع هذين الباحثين أو غيرهما إلى اعتبار «ابن سبعين» قد تتلمذ على «ابن عربي» هو ادراج خصومهما لهما في فئة واحدة، وهي فئة المغالين في القول بالوحدة[35].

إلا أن هذا وذاك لا يعني ولا يكفي في نسبة أحدهما إلى الآخر وإنما يعني أن كلاهما قد استمد آراءه اعتمادا على مصادر واحدة تقريبا وتأثرا بمؤثرات تكاد تكون واحدة.

---

(31) اثر السهروردي يمكن الوقوف عليه في الرسالة النورية، ص 187، رسائل «ابن سبعين»، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1973.

(32) حسب ما يروي ابن تيمة، فإن «ابن سبعين» كان مطلعا على آراء «صاحب الفصوص» و«الفتوحات المكية» ولكنه كان يعتبر كلامه «فلسفة مخموجة أي عفنة».

(33) تاريخ الفكر الأندلسي، تأليف «بالنثيا انخل جنثالث» ترجمة حسين مونس، القاهرة، 1955م.

(34) انظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 175 ومقدمة الفصوص، ص 25.

(35) من جملة خصومهما :
– ابن خلدون : انظر شفاء السائل، ص 110 وما يليها.
– ابن الخطيب : انظر روضة التعريف بالحب الشريف، ج 2، ص 583 وما يليها وص 605 وما يليها.
– ابن تيمية : انظر الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، وكتاب الرسائل الكبرى، ج 2، ص 305.
– ابن حيان الأندلس : انظر كتاب النهر الماد من البحر، ج 3، ص 449.

ففي العصر الذي وجدا فيه والمنطقة التي عاشا فيها، وهي «مرسية» بشرق الأندلس، كان ستر الفلسفة بالتصوف والاعتقاد «بوحدة الوجود» من أهم مميزات التُراث الصوفي الأندلسي في مرحلتين سابقتين عن مرحلة نضج التصوف الفلسفي في القرن السابع الهجري(36)، حيث سادت مدرستان صوفيتان هما : مدرسة الميرية والتي ينتمي إليها «ابن عربي»، والمدرسة الشوذية التي ينتمي إليها «ابن سبعين». ومن المرجح أن تكون المدرستان معا قد اعتمدتا نفس المصدر ويتعلق الأمر بمذهب «ابن مسرة الجبلي»، الذي كان مشبعا بالآراء الفكرية المختلفة التي تنحو منحى وحدة الوجود. فلا غرابة إذن في أن تكون هناك تشابه بين آراء بن عربي وآراء «ابن سبعين» الصوفية الفلسفية، ذلك أن العلل المتشابهة تنتج المعلولات المتشابهة.

إلا أن التشابه ذاك لا يعني التطابق التام بين الفكرين، بل إن الدارس المتدقق والباحث المتفحص يستطيع إدراك الفروق الشاسعة والاختلافات الجوهرية بينهما :

ففي مسألة الوجود مثلا، نجد «ابن عربي» وإن كان يقول بوحدة الوجود فإنه لا يقر بوحدة الذوات، بينما يرى «ابن سبعين» أنه ما ثم غير ولا سوى، فليس هناك إلا ذاتا واحدة هي ذات الله فقط وأن التمييز بين ذات الله الواجبة والذوات الممكنة ما هي إلا من وضع الوهم والغفلة(37).

وفي مسألة المعرفة نجد ابن عربي يربطها بمعرفة الله لا من حيث ذاته ولكن من حيث صفاته التي هي اعيان الموجودات، ذلك أن الذات «الاحدية» رتبة وجودية مطلقة تمتنع عن كل علم أو معرفة أو تحديد، بينما الواحدية باعتبارها تمثل مبدأ الألوهية الساري في الأسماء الإلهية والمتجلية في كل المخلوقات هي القابلة للتحديد والمعرفة(38). والعارف أو الكامل من الصوفية عنده هو الذي يستطيع إدراك حقيقته الوجودية باعتباره من جهة إنسانا حادثا، ومن جهة أخرى باعتباره أزليا أبديا.

(36) انظر القفتزاني أبو الوفا : ابن سبعين و«فلسفة الصوفية»، ط 1، بيروت، 1973، ص 82.

(37) انظر ابن سبعين : الرسالة الفقيرية، ص 12.

(38) «ابن عربي» : «الرسائل»، كتاب «الألف»، ص 3، طبعة حيدر أباد، ص 1367هـ.

بينما نجد ابن سبعين يرى أن المعرفة الحقة هي «علم التحقيق» وهو العلم الذي تدرك به الحقيقة كاملة، تلك الحقيقة التي لا تمايز فيها بين الوجود الواجب والوجود الممكن. أما الإنسان الكامل أو القطب العارف عند ابن عربي أو عند غيره من الصوفية فهو لا يصل مرتبة المقرب أو المحقق في مذهبه، بل هو أدنى من ذلك. فـ«**نهاية نهاية الأقطاب (هي) بداية بداية بدايته (أي المقرب المحقق)**»[39]. والمحقق المقرب هذا هو حقيقة الوجود ومنه يُسْتَمَدّ الوجود والمعرفة.

وهكذا إلى غير ذلك من المميزات التي تَخُصُّ فكر هذا عن ذاك فيما بحثاه من قضايا، ومما سيتضح من خلال مقاربتنا لمذهب ابن سبعين في الوجود والمعرفة والقيم الأخلاقية.

4 – أما عن خصائص مذهب ابن سبعين الفلسفي الصوفي فيتجلى فيما يلي :

أ – أنه مذهب فلسفي ستر آراءه بالتصوف :

لقد أكدت جل المصادر التي أرخت «لابن سبعين» على ولعه الشديد بالفلسفة والعكوف على مطالعة علومها من الهيآت وطبيعيات ورياضيات ومنطق والتعمق فيها[40]. كما درس آراء وأفكار فلاسفة المشرق دراسة تحليلية نقدية أبان فيها، مثلا، عن مزايا فلسفة الفرابي واعتبره : «**افهم فلاسفة الإسلام وأدراهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير**»[41]، رغم عيوبها ومثالبها. كما اهتم بالفلسفة المغربية ممثلة في «ابن طفيل» و«ابن رشد» حيث كان ابن سبعين، مثلا، يأخذ مباشرة عن ابن رشد آراءه فيصوغها في مذهبه، مذهب الوحدة المطلقة، دون إحالة إلى مرجعها، وقد أشار إلى هذه المسألة «رينان» حين اعتبر أن «ابن سبعين» القائل بوحدة الوجود كان «**يأخذ من «ابن رشد» مباشرة وكان إذا ما تناول عين المسائل لم يذكر ابن رشد قط**»[42].

---

(39) ابن سبعين : الرسالة الفقيرية، ص 6.

(40) الإحاطة، ج 4، ص 34.

(41) بد العارف، ص 143.

(42) ارنسيت رينان : ابن رشد والرشدية، ص 55

Renan (Erneste) Averroes et l'Averroisme, Paris, 1929.

ولاشك أن مراسلته مع الامبراطور فريدريك الثاني (1194/1250م) امبراطور صقلية تدل على مكانته الفلسفية حيث أن الأجوبة التي قدمها كانت وافية شافية أغنته عن إجابات حكماء مصر والشام والعراق واليمن[43].

والأسئلة الموجهة إلى ابن سبعين أربعة وهي :

- **الحكيم (أرسطو) يفصح في جميع أقاويله بقدم العالم، ولاشك أنه رأيه، إلا أنه إن كان قد برهن عليه. فما برهانه ؟ وإن كان لم يبرهن فمن أي قبيل هو كلامه فيه ؟[44].**
- **ما هو المقصود من العلم الإلهي ؟ وما مقدماته الضرورية إن كان له مقدمات ؟[45].**
- **المقولات، أي شيء هي ؟ وكيف يتصرف بها في أجناس العلوم حتى يتم عددها ؟ وكم عددها ؟ (وعددها عشرون) وهل يمكن أن تكون أقل، وهل يمكن أن تكون أكثر ؟ وما البرهان على ذلك ؟[46]، ما الدليل على بقاء النفس ؟ وهل تبقى ؟ وأين خالف الحكيم أرسطو الاسكندر (الافروديسي) ؟[47].**

والإجابة على هذه الأسئلة تبين طول باع ابن سبعين في الالمام بعلوم الفلسفة، وهي تقوم في جملتها على مذهب «أرسطو» ومذهب «أفلاطون»، ومضمونها مستقى خاصة من كتابات أرسطو، كما كان فلاسفة الاسلام يفهمونها، وخاصة «الفارابي» و«ابن رشد». فعرض لبراهين أرسطو على قدم العالم وبين رأيه فيها[48]. كما بين رأيه في العلم الإلهي وهو رأي المحقق بالوحدة المطلقة بعد أن بين آراء الحكماء اليونان فيه[49]. ثم فَصَّلَ القول في المقولات وبين ما هي، وما أهمية المنطق في تحصيل العلوم[50] وأخيرا فصل القول فيما يتعلق بالنفس الإنسانية فبين مراتبها وأكد على بقائها بعد الموت[51].

(43) انظر الكلام على المسائل الصقلية، نشر شرف الدين بالثقايا، بيروت، 1941م، ص 5.
(44) انظر الكلام على المسائل الصقلية، ص 6.
(45) الكلام على المسائل الصقلية، ص 24.
(46) الكلام على المسائل الصقلية، ص 46.
(47) الكلام على المسائل الصقلية، ص 65.
(48) الكلام على المسائل الصقلية، ص 16 - 17.
(49) الكلام على المسائل الصقلية، ص 25.
(50) الكلام على المسائل الصقلية، ص 52 - 53.
(51) الكلام على المسائل الصقلية، ص 74 - 75.

إهتمام «ابن سبعين» بالفلسفة الخالصة في بداية حياته الثقافية والعلمية واشتهاره من خلال الأجوبة الصقلية، أبان أن فيه من المذهب العقلي الشيء الكثير[52].

ومادامت الفلسفة كانت محظورة في كل أقطار الغرب الإسلامي، فإن تلك الإجابات كانت وبالا عليه (ووصمة عار) لحقت به، دفعته إلى التستر أكثر مما مضى تحت رداء من الزهد والتصوف حتى يسلم من تعقب الفقهاء المساندين بالحكام والعامة، فكان نتيجة لذلك إخراجه لمذهب تركيبي فلسفي صوفي متناسق القضايا والأفكار والتصورات. حيث يقول عن ذلك صاحب العقد الثمين : «**وكان علم الفلسفة قد غلب عليه فأراد أن يُظهره مسترا في ستر وخفاء وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه حتى لا تنفر النفس عن مقاله**»[53]. وذلك المذهب هو : «الوحدة المطلقة» أو «الإحاطة الوحودية» وهو مقام لا يبلغه إلا الكامل أو المحقق، والذي هو أعلى رتبة من الفيلسوف والصوفي.

وهكذا يمكن عتبار «ابن سبعين» قد اتخذ من الفلسفة مدخلا إلى علم التصوف مستفيدا من تجربة «ابن المرأة» و«ابن احلى» اللذين جعلا علم الكلام أساسا لولوج علم التصوف، وكذلك من آراء إخوان الصفا التي كانت تمزج بين آراء التصوف والفلسفة وعلومها.

ب – إن مذهب «ابن سبعين» ذو طابع نقدي :

اعتبر ابن سبعين من أهم الصوفية الفلاسفة الذين اهتموا بنقد نظريات المعرفة السائدة في الساحة الثقافية المعاصرة له.

ويمكن اعتبار كتابة «بد العارف» و«الكلام على المسائل الصقلية» من أهم المصادر التي تبرز الاتجاه النقدي في فلسفته الصوفية.

بالنسبة للمؤلف الأول (بد العارف) الذي كان هدفه منه الجواب على سؤال أساسي وهو : **كيف يمكن للصوفي المحقق بلوغ الكمال وتحصيل العلم**

(52) انظر نفح الطيب، ج 7، ص 188.
(53) الفاسي تقي الدين «العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين»، جزء 5/8، ص 327.

والحقيقة الإلهية المطلقة ؟. وللإجابة على هذا السؤال، كان «ابن سبعين» يناقش المذاهب الفكرية المعاصرة له من فقه وكلام وفلسفة وتصوف ويكشف عن نقائصها ويبين عدم قدرتها، موضوعا ومنهجا على بلوغ اليقين، يقين الوحدة المطلقة[54].

أما المؤلف الثاني والذي هو – كما مر معنا – محاولة للإجابة على الأسئلة الميتافزيقية والمنطقية التي بعث بها امبراطور صقلية، فهو بعد أن أورد إجابة الأوائل من الفلاسفة عليها[55] ينقدها ويبين سقطاتها ثم يعطي الإجابات الملائمة عليها بما يقتضيه مذهبه في الوحدة المطلقة. وبعد ذلك يوجه سهام نقده إلى الامبراطور ويكشف عن أخطائه فيما يتعلق بصياغة أسئلته الفلسفية وكيفية طرحها[56].

ولعل هذا الطابع النقذي هو الذي دفع بالمستشرق «ماسنيون»[57] إلى اعتبار ذلك النقد ذا قيمة عظيمة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، حيث اعتبره نقدا نفسيا، يتميز بالفكر الدقيق والقدرة على اختيار المراجع وتحديد عناوينها ومضامينها بدقة متناهية، كما أن صاحبه كان ماهرا في تقديم آراء المتقدمين عليه حول القضايا الفلسفية المختلفة قبل أن ينقدها ويبين بطلانها[58].

والواقع أنه رغم ما يمكننا قوله عن الطابع النقدي الذي تميز به مذهب «ابن سبعين» فإنه لم يكن الأول في هذا المجال، بل سُبِقَ بمذاهب نقدية شرقا وغربا، فقد كان كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي وكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد نموذجان بديعان وصل فيهما النقد ذروته، كما أنه لا ننسى الآراء النقدية التي طبعت نقاش ابن عربي لآراء المتكلمين والفلاسفة والمناطقة

(54) بد العارف، ص 95 وما يليها.

(55) انظر بد العارف، ص 93.

(56) الكلام عن المسائل الصقلية، ص 27 - 28.

(57) Voir Ibn Sabiin et la critique dans l'histoire de la philosophie musulmane in memorial h. Basset et Paris, 1924, p. de 123 à 130.

(58) L. Massignon, Ibid, p. 124

والفقهاء ومناهجهم، تمهيدا لبناء نظريته في الوحدة المرسلة[59]. ومع ذلك فإن الطابع النقدي والروح الفلسفية هي ما ميزه في عصر انحصرت فيه العلوم العقلية.

ج – ان مذهب ابن سبعين الفلسفي الصوفي ذو طابع ديالكتيكي :

إن الجدل المتطور أو الديالكتيك بمفهومه الهيجيلي، خاصية هامة في الفكر السبعيني، فهو المنهج القويم لبلوغ المعرفة الحقة، التحقق بالوحدة المطلقة، التي ينتقل فيها السالك من المخالف إلى الموافق ومن الكثرة إلى الوحدة، وأنه محيط بالكل والكل محيط به وأن الكل فيض لواحد[60]، حيث يعبر عن هذا الاتحاد بين الأضداد بقوله : «**سبحان من جعل من كل فرد زوجين اثنين، وجعل من زوج فردين، وجعل من كل فرد زوجين اثنين، ولم يكن قط في الوجود ثاني اثنين**»[61]. وابن سبعين يطلب دائما من مريديه النظر للوجود بهذا المنظار الديالكتيكي الروحي الذي يعتبر الوجود المطلق هو : «**الفرد الزوج الحضيض الأوج**»[62]. وأن يخالفوا بذلك المنطق الأرسطي، الذي يرفض الجمع بين المتناقضات، ويجمع بين الأضداد الوجودية والمعرفية لأنه على الحقيقة، ليس هناك «**إلا الايس فقط**»[63]، الذي تفنى فيه كل المختلفات والمتقابلات الوجودية وتبقى به، وأن لا يقفوا عند حد معين من مركبات الوجود حتى تتحقق لهم الوحدة من جميع الجهات.

وقد استخدم ابن سبعين كذلك هذه النظرة الديالكتيكية في بناء نظريته في المعرفة حيث جعل مذهبه في الإحاطة يستوعب جميع المكتسبات العلمية التي استقاها من بيئته الثقافية على اختلافها وتنوعها وتناقضها، كآراء فلاسفة اليونان وآراء الحكماء القدماء الهرامسة والفرس والهنود، ومذاهب فلاسفة

---

(59) انظر «ابن عربي» «الفتوحات المكية»، دار الفكر، بدون تاريخ، ج 1/4، ص 363 و272 وص 34 - 35 وج 2/4، ص 163 وما يليها، وج 3/4، ص 448...

(60) انظر مقدمة رسائل ابن سبعين، ص 9.

(61) الإحاطة، ص 26 - 27.

(62) الإحاطة، ص 27.

(63) الإحاطة، ص 29.

المشرق العربي كالفارابي وابن سينا، وفلاسفة الغرب الإسلامي كابن الصائغ وابن طفيل وابن رشد، وآراء «إخوان الصفا»، وكذلك نظريات المتكلمين ومذاهب المتصوفة السابقين عليه والمعاصرين له، وأحكام الفقه الإسلامي ومذاهبه. فكانت النظرة الجدلية والإحاطة الكلية الأساس الذي قام عليه مذهب «ابن سبعين» الفلسفي الصوفي، وهو ما جعله مذهبا متناسقا مترابط الأجزاء، بحيث لا يمكن فهم أحد أجزائه إلا بالنظر إلى الأجزاء الأخرى داخل الكل، وهذا ما جعله يتسم بالنظرة الكلية والروح الفلسفية الصوفية النسقية.

- **فما هي محاور النسق الفلسفي الصوفي عند ابن سبعين ؟ وكيف تتناسق قضاياها المختلف نظرية كانت أو عملية ؟**

الفصــل الثاني

مَبحث الوجود فـي
تصوّف ابن سبعين

الفصل الثاني

مَبحث الوجود في مذهب ابن سبعين الفلسفي الصوفي

إن الاهتمام بالوجود من أهم الاهتمامات التي استحوذت على مباحث فلاسفة الإسلام عامة والفلاسفة المتصوفة خاصة، حيث إن الوجود الخاص : «الأنا» و«الأنت» في علاقته بالوجود العام : الله والعالم، والوجود الآخر : دار القرار، كان يمثل هاجسا فكريا أَوْلَوْهُ الأهمية الكبرى في نتاجهم.

«ابن سبعين» يعتبر من مفكري الإسلام الأكثر بحثا في موضوع الوجود، كما أن له وجهة نظر خاصة به تميزه عن كل من قارب هذه الاشكالية من فلاسفة ومتصوفة فلاسفة وعلى رأسهم «محي الدين بن عربي».

• **فما هو هذا المذهب الخاص في الوجود وما هو الأساس الذي أقيم عليه ؟**

أ – الله فقط :

إن القضية الأساسية التي توجه البحث النظري الانطولوجي في فلسفة «ابن سبعين» الصوفية تقوم على فكرة بسيطة وهي أنه : **«لا موجود إلا الله»** أو **«الله فقط»** . أو **«ليس إلا الله»** أو **«ليس إلا الايس (الوجود) فقط وهو هو»**[1]. فالموجودات المتعددة المختلفة الماهية، هويتها واحدة وهي الوجود المطلق الله : **«فلا وجود لكل إلا في كل، فاتحد الكل بالجزء فارتبطا بالأصل وهو الوجود وافترقا وانفصلا بالفرع، فالعامة والجهال غلب عليهم العارض وهو الكثرة والتعدد والخاصة والعلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود»**[2].

---

(1) الرسالة الفقيرية، ص 11.

(2) رسالة ابن سبعين : رسالة أولها الله فقط، الله المستعان والمستعِين، ص 193.

الوجود واحد، الهوية فيه هي الكل، والماهية هي الجزء، ولا وجود للجزء إلا في إطار الكل الشامل. و«ابن سبعين» إن كان يفرق بين الهوية والماهية في الوجود معتبراً الهوية هي الربوبية وهي المتسمة بالوجوب، وجوب الوجود، والماهية هي العبودية وهي متسمة بالامكان، إمكان الوجود. فإن تلك التفرقة اعتبارية، فالهوية والماهية يتحدان اتحاد الفرع بالأصل والجزء بالكل والمُدَبِّر بالمُدَبَّر. لأن الوجود واحد ولا يصح معه القول: هذه ألوهية وهذه عبودية، هذا خالق وذاك مخلوق «**فالربوبية هي الهوية التي هي الكل والعبودية هي الماهية التي هي الجزء**»[3]. فليس هناك أكثر من واحد وهو «**آنية الانياب وهوية الهويات وماهية الماهيات؛ وكل ذلك قَلّ أو كَثُرَ، معنى واحد...**»[4].

ويعتبر «ابن سبعين» أن العامة والجهال سقطوا تحت وهم الكثرة والتعدد في الوجود ولا يقرون إلا بوجودين، وجود الله ووجود العالم. وهذا في نظره أسوأ طريق للبعد عن الله الحق المطلق: «**فالواحد الحق ليس بعدد لأن العدد مركب. والمركب له أجزاء والحق لا يتجزأ ولا ينقسم لا بالوهم ولا بالعقل ولا بالحس. وهذا بَيِّنٌ بنفسه وظاهر لذي حجا. فإذا لم يكن بشيء من ذلك كله ويتنزه عن هذا فهو واحد ووحدته بالذات...**»[5]. فالله «**واجب الوجود موجود مع الأشياء (كلها) ومقوم لوجودها على حالة واحدة**»[6].

إن الوجود الحقيقي عند «ابن سبعين» واحد، وسيكافح كفاحا مريرا من أجل هدم كل نظرة تقوم على التفرقة في الوجود وتقول باله متعال عن العالم مفصولا عنه، ويُكرّس القول بوجود متصل كامل الوحدة: «**فالحق هو صورة كل شيء موجود وغايته؛ أعني أنه لا حقيقة لشيء إلا بالحق ولا وجود إلا منه، والوجود الحق واحد والعالم وما فيه؛ أعني الروحاني والجسماني لا حقيقة له إلا بما يسري له منه بالفعل فالعالم على الاطلاق له، والكلي والجزئي له، والهيآت والانفصالات له. وبالجملة الجواهر الجسمية والروحانية والأعراض الجسمانية، والأعراض الروحانية ملكه وفعله، وهو لكل**

---

(3) نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(4) كتاب الإحاطة، ص 31 (رسائل ابن سبعين).

(5) بد العارف، ص 204.

(6) الرسالة الرضوانية، ص 343.

موجود صورة مقومة له، والوجود إلى سواه معه بمنزلة الكلام من المتكلم متى قطعه انقطع ومتى تكلم به وجد»[7].

الوجود إذن واحد ينمحي فيه الفصل بين معاني الربوبية ومعاني العبودية، بين الوحدة والكثرة، بين المُدبِّر والمُدَبَّر، بين الظاهر والباطن، بين الممكن والواجب. وابن سبعين في مذهبه هذا يختلف عن المذاهب الصوفية الأخرى في وحدة الوجود، التي تفسح مجالا للقول بالممكنات على وجه من الوجوه، كما ترسخ في مذهب ابن عربي ومدرسته من بعده، فالله عند «ابن عربي» لا يخلق الموجودات من عدم محض بقوله للشيء «كن» «فيكون»، بل إن العالم كان وفق تجليين : الأول ظهرت فيه الممكنات (أعيان الموجودات)، والثاني عندما أمرها الله بأن تكون خرجت من وجودها الامكاني إلى وجودها الجلي الصريح كموجودات[8]. ابن عربي إذن يقول بالممكنات ويميزها عن الهوية الخالصة (الذات الإلهية)، وهو في ذلك يصدر عن منطق داخلي خاص بـ«وحدة الوجود» التي يرومها ونظرية الفيض بـ«التجلي» التي يعتمدها.

- **فما هي مظاهر ذلك الاختلاف ؟ أو بالأحرى ما علاقة الله بالعالم ؟ وكيف تظهر الموجودات في مذهب ابن سبعين الانطولوجي ؟**

ب – الله والعالم ونظرية الفيض :

يعتبر «ابن سبعين» «الحق» هو علة العلل منه وبه وفيه تكون جميع الموجودات : «**فإن الممكن لا حقيقة له إلا بالواجب والمعلول لا وجود له إلا بعلته**»[9]. كما أن الله هو الجدير بأن ينسب إليه الوجود المحض فهو : «**الذات التي هي الأول وأحق علل الموجودات بالوجود والوحدانية وأولاها به، وأقربها فيها**»[10].

وحتى يوضح رأيه هذا، يعتمد نظرية في الفيض الإلهي، تشبه نظرية أفلوطين الاسكندري في الصدور والجود الإلهي، حيث يعتبر أن جميع

(7) بد العارف، ص 303.

(8) انظر ابن عربي «فصوص الحكم» الفص الأول «حكمة الهيّة عن كلمة آدمية، ص 48 - 49.

(9) بد العارف، ص 285.

(10) بد العارف، ص 197.

الموجودات فاضت عن الوجود الأقدس ومرتبطة به في وجودها، وفي ذلك يقول : «**إن المبادئ مرتبطة بالأول الحق، وان الجواهر الجسمانية والروحانية والأعراض المادية وغير المادية والحركة الكلية للجرم الأقصى والجزئية، لا وجود لهما إلا بما يسري إليهما من الأول الحق، سريان فيض وخير وانعام**»[11].

فالله هو مبدع الوجود وكل ما هو موجود قد فاض عن الحق مبدؤه وتمامه ومرده إلى مبدعه الأول، والفيض متواصل ومستمر فلا خلق من عدم مطلق بل فيض وجودي لا ينقطع : «**يسيل ولا يقف، ويستمر ولا يختلف، ويشار إليه صحبة مجموعة الأول والآخر والظاهر والباطن**»[12].

وتتم عملية الفيض عند «ابن سبعين» وفق الصورة التالية : الله باعتباره مبدع الكليات بأمره وكلمته وقدرته، ومدبر الجزئيات بحوله وقوته وكلمته : «**استجاب له المبدع الأول، وأقبل لذاته بحقيقته وماهيته وأقره بالرجوع فعاد للواحِقِهِ بمجازِهِ وانيته. فكان من إقباله وجوده الواجب ومن قهقرته وجوده الكاذب، فمن حيث هو إليه هو حقيقة ومحب ومحبوب ومقرب. ومن حيث هو عنه مجاز ومعبود وبحر قهر ومخيب، وهو في حقيقته مع الحق والقدم وفي مجازه مع الممكن والعدم، وهو بالحق هوية، بالحق هوية خاصة وبالممكن هوية عامة، وهو بالهوية الخاصة يفيض ويفاض عليه، وبالهوية العامة يضطر ويضطر إليه. وهو بالذي يفاض عليه مُبْدَعٌ بالقصد الأول، وبالذي يفيض مبدع بالقصد الثاني. وبالذي يضطر معلول بالكلمة الأولى وبالذي يضطر إليه بالكلمة الثانية**»[13].

رغم تعقد أسلوب هذا النص وانغلاق مفهومه[14] يمكن الوقوف على مصطلحين هامين هما **القصد الأول والقصد الثاني**، وبفهمهما يمكن فهم عملية الفيض الإلهي كما يتصورها ابن سبعين؛ **فالقصد الأول** هو الذات الأزلية أو الموجود الأول أو : «**القصد القديم وهو العلة الذي لا يغرب عن علمه شيء وهو**

---

(11) بد العارف، ص 302.

(12) رسائل «ابن سبعين»، رسالة بدايتها الله فقد المستعان والمستعين، ص 192.

(13) بد العارف، ص 28.

(14) قارن بين هذا النص ونص ابن عربي في التجلي، فصوص الحكم، ص 48 - 49. وانظر كتابنا : «ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي»، ص 22 وما بعدها، ط 2، 2004.

الفاعل حقيقة»[15]. وبهذا القصد الأول فاضت جميع الموجودات بشكل متصل لا انفصال فيه ولا تمييز بين العلة والمعلول، وفي ذلك يقول : «**الحق تعالى ليس بينه وبين الموجودات مرتبة زمانية ولا مكانية، وأنه مع غيره بالإيجاد والتجديد»**[16]. فالقصد الأول عنده إذن هو القصد الحقيقي والعلة السرمدية.

أما **القصد الثاني** فهو العلة التي توجد بين ذوات الممكنات، وهو الذي به توجد اللواحق والأمور الاعتبارية، وعلى ذلك يكون الفيض الصادر عن الله بالقصد الأول ضروري لأنه صادر عن ذاته القدسية، أما ما يصدر بالقصد الثاني فهو ممكن الوجود ووقوعه يكون بالعرض لا بالذات[17].

وأول فيض صدر عن الله يسميه ابن سبعين بأول خلق وهو المُبدَع الأول، وهو ذو وجهين : وجه من الله الواجب الوجود وهو وجه حقيقي وهوية خاصة، ووجه من الممكنات وهو وجه كاذب وهوية عامة.

ورغم التمييز الظاهر الذي يضعه ابن سبعين بين وجهي الصدور فإنه يعود في نهاية نصه السابق ليؤكد تأكيد المؤمن بالوحدة المطلقة، بأن لا فعل، إلا فعل الله ولا إبداع إلا إبداعه ولا فيض إلا فيضه ولا حقيقة إلا حقيقته فهو : «**الذات الأزلية التي لا أول لوجودها التي استنارت الموجودات بنورها وجودها. التي عالمها وعلمها ومعلومها واحد»**[18].

- **لكن إذا كان الله كمال ووحدة وذات تمتاز بالأزل، والعالم الذي صدر عنه، عالم الكون والفساد والتعدد والنقص، ولما كان الله هو العالم أفلا يترتب عن ذلك القول بأن الله الوجود المطلق إما ناقص لنقص العالم أو كامل تام لتمام الربوبية ؟**

يجيب ابن سبعين عن هذا التساؤل مبينا أن : «**الأول الحق فوق كل اسم تسمى به لأنه لا يليق به النقص ولا التمام وحده، لأن الناقص غير تام ولا يقدر أن يفعل**

---

(15) بد العارف، ص 272.

(16) رسالة الشرح، شرح عهد «ابن سبعين» لتلامذته لمؤلف مجهول ضمن رسائل ابن سبعين، ص 119 - 120.

(17) ابن سبعين فلسفته الصوفية، ص 202.

(18) بد العارف، ص 28.

فعلا تاما إذا كان ناقصا، والتام عندنا وإن كان مكتفيا بنفسه، فإنه لا يقدر على إبداع شيء آخر ولا أن يفيض على نفسه شيئا البتة»[19]. وذلك لا لشيء إلا لأنه يعتقد بأن الحق لا يمكن وصفه بأنه ناقص ولا تام، بل هو فوق تلك الأوصاف وأسمى من كل اسم تسمى به : «**فقد بان وصح أن الحق فوق كل إسم تسمى به وأعلى منه وأرفع**»[20].

من هذا الذي تقدم نجد «ابن سبعين» في بسطه لنظرية الخلق، قد أنكر العدم وأثبت فيض الوجود عن الله، دون اثنينية، في تيار دافق وَجُود مستمر. وهنا يتفق مع ابن عربي في رفضه للوجود من عدم مطلق، لكنه يختلف معه حول كيفية الفيض؛ ذلك أن «ابن عربي» يرى أن الله عندما يأمر أعيان الموجودات بأن تكون يبدأ العدد وتبدأ الأثنينية[21].

- **فكيف يتم صدور الموجودات عن الموجود الأول عند ابن سبعين ؟ وما حقيقتها ؟**

ج – مراتب الوجود وحقيقتها :

يرى ابن سبعين في كتابه «بد العارف» أن الموجودات قد صدرت عن الحق تعالى، بشكل تراتبي، منها ما هو متقدم، ومنها ما هو متأخر وهي نوعان: كليات وجزئيات، فالكليات تسعة مراتب كتسعة آحاد وهي :

1) الله عز وجل فاعل الكل وخالف كل شيء.
2) العقل الكلي (أو المبدع الأول).
3) النفس.
4) الطبيعة.
5) الهيولى.
6) الجسم المطلق.
7) الفلك.
8) الأركان أو العناصر الأربعة.
9) المولودات.

---

(19) (20) بد العارف، ص 133.

(21) انظر فصوص الحكم : حكمة نورية في كلمة يوسفية، ص 101 و103 والفتوحات المكية، ج 2/4، ص 395.

وتحليل هذه الكليات يتم من الأعلى إلى الأنقض فالأنقض[22].

أما الجزئيات فهي تبدأ من أنقض الموجودات وأخسها إلى أرفعها وأعظمها، ومن الأمثلة على ذلك أن ننتقل من :

العقول المجردة ﴿العقل الفعال ﴿النفس الناطقة ﴿الحيوان ﴿النبات ﴿المعدن.

أو ننتقل من :

الله سبحانه ﴿الملك ﴿النبي ﴿الحليم ﴿العاقل ﴿الحساس ﴿النامي ﴿الجماد.

أو ننتقل من :

العقل الفعال ﴿النفس الكلية ﴿المركب الذي يعلم ﴿المركب الذي يعقل ﴿الحساس ﴿النامي ﴿الجماد.

ومما تجدر ملاحظته هو أن هذه المراتب الوجودية من حيث تسميتها لا تستقر على مصطلح معين، بل هو يطلق على المرتبة الواحدة تسميات كثيرة تختلف في مبناها وتتفق في معناها.

كما أن هذه المراتب الوجودية في نظره اعتبارية مستعارة وليست حقيقيةً حَقيقة الذات الإلهية، فرغم ما تشير إليه الموجودات من كثرة متكثرة فما هي سوى الوحدة الإلهية التي لا تنفصم عراها، لأن وجودها مستمد من باريها، حيث يقول : **«إن جميع الجواهر الجسمانية والروحانية لا وجود لها إلا بالأول ومن الأول وعن الأول وإلى الأول «الله»... وهي لغيرها من الموجودات ذاتية في وجود كل واحد منها ومقومة لطبيعتها. وكان الكل داخل تحت أنيتها ويشبه أن يكون وجود غيرها مستعارا منها»**[23].

---

(22) بد العارف، ص 112.

(23) بد العارف، ص 198.

فالاستعارة التي يقوم بها ويلحق وفقها الموجود المفاض بِرُتَبِه المختلفة بالوجود المطلق، هي استعارة فقط من أجل البيان والإفهام والتوضيح بالمثال، لأنه ليس هناك في الحقيقة وجودان بل وجود واحد، وما المراتب المختلفة الصادرة بالفيض الإلهي إلا عين وجود الله، حيث يقول : **«إلا أنه يفهم من الاستعارة هنا ما يفهم من المثال الذي لا حقيقة له، إلا تخليص المسألة ويمحق بعد ذلك فرضه ولا يلحق بالوجود بوجه، إذ الاستعارة بين اثنين والوجود واحد»**[24].

الوجود المفاض إذن، بمراتبه المختلفة وارتباطاتها العلية يرجع في وجوده وحقيقته إلى العلة الأولى أحق علل الموجودات بالوجود والوحدانية وأولاها به. فالذات الإلهية ـ على حد تعبيره ـ هي المبدأ الذي عنه تنبعث القوى نحو غايتها المختلفة وإليها تتصاعد متأخرة، وهي التي بها يتعلق ما سواها من سائر الموجودات : **«تعلق المعلول بالعلة وترتبط بعضها ببعض منتقلا من رتبة دنيا إلى رتبة قصوى ارتباط معلول بعلة على حسب تواليها، إلى أن تتوارد بأجمعها إليها فتكون علة العلل ومبدأ المبادئ الفائضة على ما دونها بخيرها وجودها معطية كل واحد من الذوات بقدر ما تحتمله منها ومن الوجود اللاحق به»**[25]. من أول معلول ومبتدع وهو المبتدع الأول (العقل الكلي) إلى المولدات، من أعلى إلى الأنقص إن كان يتعلق الأمر بصدور الكليات، ومن الأنقص إلى الأتم إن كان الأمر يتعلق بالجزئيات.

- **إذا كان الوجود اعتباريا لا حقيقيا في مذهب ابن سبعين، فما هي المراتب الاعتبارية والأقسام المستعارة التي يصنف بها الوجود ؟**

د – أقسام الوجود :

يعتمد «ابن سبعين» في تقسيمه الوجود ثلاث أنواع اعتبارية هي :

1) **الوجود المطلق «الله»** : وهو الماهية المطلقة الأصلية الواحدة من كل الجهات، الذي لا موجود على الاطلاق ولا أحد على الحقيقة إلا هو، ويطلق

---

(24) يد العارف، ص 198.

(25) يد العارف، ص 197.

عليه اسم «**دائرة الوجود**» ويصفه بأنه هو الذي «**إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء**»[26].

2) **الوجود المقيد** : ويعني به، «أنا» و«أنت» والذوات كلها، وهي الماهية المنسوبة القائمة بالماهية الأصلية المطلقة، فالعالم وما فيه من موجودات روحانية أو جسمانية وجودها مقيد بوجوده، لا حقيقة لها إلا بما يسري الحق منها بالفعل: «**فالمقيد إذا ذكر نفسه ذكر لا شيء عادلا ذاكرا ولا مذكورا**»[27].

3) **الوجود المقدر** : وهو جميع ما يقع في المستقبل، وهو مما عَلِمَهُ الله من كل عين في الأزل مما انطبع فيها من أحوالها التي يظهر عليها وجودها[28] ومادام الوجود المقدر كالوجود المقيد لا حقيقة له إلا بالوجود المطلق «الله»، فإن : «**المقدر مثل المقيد بآخر أمره، فالمقدر لا شيء**»[29] أي أن المقدر لا وجود له إلا بأوله الحق.

إن الوجود الحقيقي من أقسام الوجود المفترضة هو الوجود المطلق بينما الوجودان الاعتباريان الآخران، الاعتقاد بوجودهما يورث الوهم والغفلة، لذلك يدعو إلى تبديد ذلك الوهم والثوبة عن تلك الغفلة : «**فالمقدر لا شيء وأنا وأنت لا شيء، فإذا أنا تائب عن الغفلة التي حملتني على قولي، ما رأيت شيئا إلا رأيت الله بعده. ثم على قولي ما هو أقرب من هذا وهو : ما رأيت شيئا إلا رأيت الله معه. ثم على قولي وهو قولي : ما رأيت شيئا إلا رأيت الله قبله. وأنا الآن نقول هو هو هو، ثم نقول هو ونصمت، ثم نشير، ثم نقطعها، ثم لا ثم إلا الحق المحض، ثم لا إله إلا الله، ثم نتوب..**»[30].

إن الرسالة ـ الهم ـ التي كان يحملها «ابن سبعين» على عاتقه هي إثبات الوحدانية المطلقة لله في إطار تصور وجودي يرفض أي اثنينية بين الخالق والمخلوق. وما قام به من ترتيب وتصنيف وتقسيم للوجود، كان من أجل التمييز بين ما هو وجود حقيقي وما هو وجود وهمي، حيث اضطره ذلك التمييز إلى

(26) (27) الرسالة الرضوانية، ص 328.

(28) معجم المصطلحات الصوفية، ص 214.

(29) الرسالة الرضوانية، ص 328.

(30) الرسالة الرضوانية، ص 328.

نفي المشخص، أي كل ما هو أوهام باعتبارها هي المستندة، بالاستناد إلى المطلق، ذلك المطلق الذي ينمحي فيه الخلاف، ويذوب التميز بين المطلق والمقيد والمقدر.

ولاشك أن «ابن سبعين» قد أحس بغموض عبارته واستغلاق المفاهيم التي يستعملها في التعبير عن الوحدة المطلقة حتى على خاصته، فقام من أجل بيان ذلك بإعطاء مثال يقربهم من المقصود، يشبه فيه الوجود الحق بالدائرة ويطلق عليها دائرة الوجود : **«دائرة ونقطها ذاتها ولا أول ولا آخر ولا محمول ولا موضوع. وكأنها مريد وهو هي وهو هي»**[31]، حيث تمثل نقطة المركز الوجود المقيد برمته ويمثل الجدار المحيط المطلق. وعلى المتأمل ألا يميز بين المركز ومحيطه، بين الضيق والواسع في الدائرة، بل عليه أن **«يصل المركز بالمحيط ويجعلها جزء ماهيتها ثم يحقق الأمر ثانية ويجعلها ماهية واحدة»** ويقول : **«ليس إلا الأيس (الله) فقط»** و **«هو هو»**[32]. إذ لا يصح أن يقال بأن النقطة شيء والدائرة شيء، لأن الموجودات لا يجوز أن يقال فيها إنها وجود وحق وشيء وذات وثبوت لأن **«ذلك كله، كله لا يكون إلا في الواحد وهذا الواحد هو واحد ولا يضطر ولا يتبدل ولا يتغير..»**[33].

وهكذا ينتهي «ابن سبعين» إلى القول بوحدة للوجود خاصة وهي : **«الوحدة المطلقة والواحد من كل الجهات هو هو»**[34]، لا تمييز فيه بين الواجب والممكن والذات والصفات، الظاهر والباطن. وباختصار انتهى إلى ما دعاه بالإحاطة.

- **فما الإحاطة هذه ؟**

هـ - الإحاطة تعميق لمفهوم الوحدة المطلقة :

إذا كان «ابن سبعين» قد اعتبر الوحدة المطلقة بأنها : **«حضرة عليه بهية فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، والتحكم على وصفها بالألفاظ**

---

(31) يد العارف، ص 222.

(32) الرسالة الفقيرية، ص 11.

(33) يد العارف، ص 222.

(34) كتاب الإحاطة، ص 33.

مما لا يحمل ولا يجوز ولا يمكن»[35]، فإن القول بالإحاطة متعلق بذلك الاعتبار، فهو نتيجة منطقية لقوله بالوحدة، وسند وتعميق لمعناها وتوضيح لطريق بلوغها والتحقق بها. فهي عنده : «**صفة من الصفات التي تطلقها الكثرة على الوحدة والتي يسمح له باطلاق أسماء تعبر على الوجوه الكثيرة للحقيقة الوجودية الواحدة**»[36]. كما أن الإحاطة الوجودية، «**المطلوب الخارج عنها باطل، والداخل فيها مثله**»، لأنها ليست من قبيل «**تحصيل حاصل**»، الذي هو محال، فهي لم تغاير شيئا ولا غايرها شيء، ولا ماثلت شيئا ولا خالفت، ولا خولفت وهي : «**كل شيء وذلك الشيء كل شيء**»[37].

وحتى يقرب مفهومها (الاحاطة) من الأذهان يقوم بتقديم وصف لها، فيرى أنها هي التي يدخل فيها كل موجود فهي تحيط به، وأن ما يمكن تصوره وهما أنه خارج عنها، فهو ممنوع ومعدوم، إلا أنها ليست كالمكان ولا توجد في مكان، ولا يحيط بها زمان ولا تعدد فيها ولا إضافة : «**فهي الكل بمعنى واحد ليس إلا**»[38].

لاشك أن «ابن سبعين» في وصفه للإحاطة هذا قد استلهم كثيرا من آراء "أبي الحسن الأشعري" في وصفه لله على مذهب المعتزل والذي لا يتم إلا بالسلب : فالحق تعالى : «**ليس كمثله شيء... وليس بجسم ولا بشبح، ولا جثة... ولا جوهر ولا عرض... ولا بذي طول ولا عرض ولا عمق...**»[39]. وهذا ما يتأكد من خلال قول «ابن سبعين» عن الوحدة : «**فهي إحاطة تدور على شبه السلب في الوهم الأول لأنها تجذب وتصرف وتحيل العدد إلى الواحد، ثم تمنع زمان الإحالة وزمان الجمع وزمان التفرقة وكأنما لم يكن قط شيئا مذكورا إلا أنها الذاكر والذكر والمذكور وبالجملة هي واحدة في الكل**»[40].

---

(35) الكلام على المسائل الصقلية، ص 11.
(36) كتاب الإحاطة، ص 12.
(37) كتاب الإحاطة، ص 19.
(38) كتاب الإحاطة، ص 17.
(39) الأشعري، مقالات الاسلاميين، تحقيق محي الدين عبد المجيد، ص 216، القاهرة، سنة 1950.
(40) كتاب الإحاطة، ص 17.

وهناك في نظر «ابن سبعين» ثلاث حالات للإحاطة تتحقق على مثالها، وتتمايز لدى كل امرئ، وهي :

1) «**إن كان ذلك خبره قد أفيد المقصود وهما**»[41] أي أن من كانت ذاته في الخبر كان الكل وهما.

2) «**إن كانت في خبره وحاله معا فقد أفيده تصريفا**»[42] وهذا يعني أن من كانت ذاته في الحال كان حقا وقْتاً مَا.

3) «**إن كان في ماهيته لكونه كان في غير ماهيته فهو وجود واجب**»[43] أي أن من كانت ذاته في السكينة والتأييد والوجود الجائز، كان الحق المنسوب بوجه انقص، ومن كان كذلك كانت الحقيقة بوجه أكمل، ومن كان كذلك وجد الله، ومن وجد الله بوجه أكمل، كان الله ولا شيء معه ووجد الأشياء في ماهيته غير منفكة قيلت أو أطلقت على ذوات وهمية[44].

ويرى «ابن سبعين» أن على كل من أراد تحصيل هذه الحالات الثلاث للإحاطة وينالها بالجملة أن : «**ينصرف إلى الله العليم، بل إليه هو، أعني القديم الحكيم**»[45]. والطريق الواضح لذلك هو الاستمداد المباشر منه والتوجه المطلق والابتعاد عن «**التعليم والفكر**» لأنهما يورثان الوهم.

– عن هذا الفهم للإحاطة تترتب المسائل التالية :

1) أن الإحاطة هي الوجود الكلي والوجود الكلي على ما يحتويه من موجودات مختلفة المراتب والنسب، متناقضة الحقائق، هي موجودة داخل الإحاطة لأن الخارج عنها وهم بما في ذلك الإنسان.

2) اعتبار الإحاطة، الوجود الكلي (الله فقط) مفهوما لا كالمفاهيم لأنها من جنس ما لا عين رأته ولا أذن سمعته، فهي منزهة عن الحس والعلم والصورة

---

(41) الإحاطة، ص 19.

(42) (43) (44) (45) الإحاطة، ص 19.

والهاجس وما يدخل تحت الشبيه، لأنها هي الله في الحقيقة، والله منزه عن أي تصور بشري : **«فهي بالله في الوهم وهي الله في الحقيقة»**[46].

3) إن الإحاطة بصفتها تجمع كل المتناقضات الوجودية في كل يوحد كالشيء الواحد، يعني عند «ابن سبعين» انعدام التمايز بينها، فلا موجود من الموجودات يمكن أن يوصف بأنه أرفع أو أشرف من الآخر وذلك لأنه : **«اختلط في الإحاطة الزوج مع الفرد، واتحد فيه النجو (الخبيث) مع الوِرد (الطيب)، واتفق في السقر (الحر الشديد) مع القرد (القَرُّ الشديد). وبالجملة السبت هو يوم الأحد، والموحد هو عين الأحد... والذاهب من الزمان هو الحاضر، والأول في العيان هو الآخر، والباطن في الجنان هو الظاهر، والمؤمن في الجنان هو الكافر، والفقير هو الغني...»**[47].

وينهي «ابن سبعين» حجاجه لدعم حقيقة الوجود وأنه وحدة وإحاطة، بإقامة مماثلة يشبه فيها علاقة الإحاطة بالموجودات، بعلاقة المغنطيس بالحديد فيقول : **«إيه الإحاطة شبه مغناطيس والموجودات كالحديد والنسبة الجامعة بينهما هو الوجود، والذي فرق بينهما هو وهم الوجود»**[48].

- **فما موقع الإنسان من هذه الوحْدَة المطلقة والإحاطة التامة ؟**

م – الإنسان في مذهب الوحدة المطلقة :

الإنسان في مذهب «ابن سبعين» : موجود صدر عن الله كما صدرت كل الموجودات، يتركب من جَسَد جسماني وروح روحاني وتركيبه يدخل فيه كل ما في الكون بأسره، حيث يقول في ذلك : **«الإنسان مجموع من جسد جسماني وروح روحاني» وهو قد صدر «بالفيض الاقدس»**.

فالجسد الجسماني : **«يتكون من أعضاء آلية ومتشابهة الأجزاء والالية صورة في المتشابهة، والمتشابهة صورة في المولدات والمولدات صورة في الأمهات، والأمهات صورة في المادة، والصورة والمادة صورة في الهيولة الأولى، والهيولة الأولى صورة في النفس الكلية...**

(46) بد العارف، ص 178.

(47) كتاب الإحاطة، ص 26.

(48) كتاب الإحاطة، ص (29).

والنفس الكلية صورة في العقل الكلي، والكلي ممكن الوجود. وجوده يفاض عليه من الأول الحق والوجود الواجب المقوم للممكن وهو الذي تغيره صورته في الوجود»[49].

فالطبيعة الإنسانية إذن روحا وجسدا مفاضة من واجب الوجود، وهي مرتبطة بشكل هرمي تراتبي من الأذنى إلى الأعلى بمفيضها وواهب وجودها الله: **«الطبيعة الإنسانية إنما هي من الشمس والفلك المائل والقوة الطبيعية الكلية الشائعة في العالم والعقل ومطارح الشعاع وقوة الكواكب والنسب الفلكية»**[50]. وكل هذه الموجودات التي هي علة الطبيعة الإنسانية معلولة ومرتبطة: **«بالعقل المجرد ونفوس الأفلاك، والعقول والنفوس منبعثة من الأول الحق انبعاث فيض»**[51].

نلاحظ من خلال هذه الأقوال أن «ابن سبعين» يقوم بمماثلة بين ميدانين موجودين بالفيض الأقدس، العالم والإنسان، أو على حد تعبير إخوان الصفا (الذي كان يعتمد عليهم إلى أبعد حد في هذه المسألة) **«الإنسان الأكبر»** و**«العالم الأصغر»**، حيث يقول: **«الإنسان في العالم والعلم كله مماثلة والمماثل واحد مع ممثله، فالإنسان والعالم واحد»**[52]. فهو يرد الإنسان الأكبر إلى العالم الأصغر ويوحد بينهما نافيا أن يكون أي تناقض حاصل بينهما[53]، ويمكنك أن تدرك ذلك في رأيه: **«إذا اطلعت على الهيئة وتخلصت لك هذه القسمة وجميع ما حللت وقسمت لكي تتبين به طمأنينة التأنيس وترجع بعد خلاصك من القسمة المذكورة إلى قبل نفسك تجد فيها جميع ما ذكر بوجه ألطف وهي له شبه انموذج»**[54].

فالعالم وما فيه من موجود روحاني أو جسماني جزئي أو كلي جوهري أو عرضي، كلها أفاضها الله على الإنسان، فكان بحق **«المختصر الشريف»** على حد تعبير «ابن عربي»، أو «الحسن التقويم» حسب ابن سبعين: **«إن الكلام (في ذلك) كله متناسب والآخر متصل بالأول، فإذا كان ذلك كذلك قلنا بأي شيء استحق الإنسان أن يكون في أحسن تقويم»**[55].

(49) (50) (51) بد العارف، ص 300.

(52) الكلام على المسائل الصقلية، ص 50.

(53) انظر محمد ياسر شرف: الوحدة المطلقة، بيروت، 1981، ص 168.

(54) كتاب الإحاطة، ص 22.

(55) بد العارف، ص 178.

• الإنسان إذن هو العالم بشكل مصغر، ولما كان العالم مراتب فهل الإنسان كذلك مراتب ؟

الإجابة على هذا السؤال يمكن أن نستقيها من التمييز الاعتباري الذي يضعه «ابن سبعين» بين عامة الناس وخاصيتهم.

فالعامة جاهلون بحقيقة الوجود ساقطون تحت وهم ما تُصَوِّرُه لهم عقولهم القاصرة الناقصة.

أما الخاصة فهم الذين يقفون على الحق ويعتقدونه حيث يقول : «**إن عوام المسلمين لقصور عقولهم عن إدراك الوحدة المطلقة، يفرضون تصورا معينا للألوهية على أنفسهم ولا كذلك الخواص**»(56).

والخاصة عند «ابن سبعين» هم الكمل من الناس، على اعتبار الكمال هو توجيه كل المجهودات النظرية والعملية من أجل التحقيق بالوحدة.

والكمال عند ابن سبعين مراتب(57)، واعلاها هي التي يبلغها «الإنسان الكامل»، أو ما يصطلح عليه بـ«المحقق» أو «المقرب».

ولتحصيل الكمال بمراتبه المختلفة، على الإنسان أن «**يقف على الحق، ويعاين مرغوبه بعين كماله، ويظفر بكماله وحقيقته**»(58). فإن حصل له ذلك يكون له «**تحصيل الكمال الإنساني**»(59). غير أن «ابن سبعين» يشترط على السالك الذي يريد أن يرتقي مراتب الكمالات حتى يصل إلى منتهاها، أن يسير في طريق التحقيق، وهو طريق شاق يسافر فيه سفرا روحيا في اتجاه الحق والخير المحض، مجاهدا في سبيل إثبات الوحدة وإسقاط الأثنينية، مستعينا بكل ما هو إيجابي وصالح بالوحدة المطلقة؛ من علوم ومعارف سواء التي حصلها الفقهاء أو المتكلمون أو الفلاسفة أو الصوفية. حيث يقول في توجيه المسافر السالك : «**عليك أن تأخذ من الفقيه المحافظة (على الدين)... ومن الأشعري السياسة بك في مذهبه لا به... ومن**

---

(56) الإحاطة، ص 20.

(57) يرى ابن سبعين حسب ما أورده شارح رسالة العهد (انظر ص 60 وما بعدها) أن لكل رجل من الرجال الأربعة : الفقيه، الفيلسوف، المتكلم، والصوفي كَمالاً خاصا به إلا أن أكمل الرجال على الإطلاق هو المحقق.

(58) (59) الإحاطة، ص 20.

الفيلسوف طبيعة البرهان... ومن الصوفي مكارم الأخلاق... ومن المقرب ماهية كَمَالِكَ الأول (التحقق بالوحدة) والثاني (ما دون كمال الوحدة وهي علوم الفقه والفلسفة والتصوف والكلام)»[60]. عندما يبلغ السالك نهاية الطريق فإنه يصير كاملا كمالا لا زيادة فيه ولا نقصان بل يصير هو : «**كهف الكمالات وكنه الامكانات**»[61]. فيكون بذلك في رتبة أعلى من رتب الكُمَّلِ غيره وهي رتبة التحقيق التي يدرك «**الظافر (بها) أنه الأول والآخر والظاهر والباطن**»[62]. أي أنه الوجود لا غير، وفي ذلك يقول : «**قل رب مالك، وعبد هالك، ووهم حالك وحق سالك وأنتم كذلك**»، ليبين بأن الوجود بكل تناقضاته ما هو إلا الله الحق وهو ذات المحقق أو الكامل.

ويطلق ابن سبعين على العِلْم أو المعرفة التي يحصل بها كمال الكامل المقرب «**بعلم التحقيق**» وهو ما سنفرد له الفصل الثالث من هذا الكتاب ضمن مبحث المعرفة في مذهب ابن سبعين.

هـ - الشرائع والنبوات والحياة الأخرى :

- البحث في مسألة الشرائع وأهميتها بالنسبة للحياة داخل المجتمع الإنساني يُسْدِيهَا البحث في الوجود، الله العالم والإنسان والعلاقة التي تربطهم.

وإن كنا لا نجد لدى ابن سبعين اهتماما خاصا بمسألة الشرائع والأديان، كما نجدها عند متصوفة فلاسفة غيره وعلى رأسهم «ابن عربي»، فإنه يمكن ملاحظة رأيه في المسألة بشكل ضمني ومن خلال مذهبه في الوحدة المطلقة، فالدين الذي يدين به هو دين الوحدةالتامة والإله الذي يعتقده هو الإله الواحد المطلق، الوجود الكامل والإحاطة التامة، فالدين هو دين التوحيد الذي : «**لا يصح التوحيد ممن أشرك بالله بوجه ما**»[64]. وعدم الاشراك في دين الوحدة المطلقة هو إدراك الله الوجود الأعظم في كليته دون تمييزه عن الموجودات.

---

(60) ملاحظات على بد العارف، الرسائل ص 252.

(61) شرح رسالة العهد، ص 62.

(62) كتاب الإحاطة، ص 19.

(63) كتاب الإحاطة، ص 26.

(64) الرسالة القدسية، ص 38.

بتصوره هذا نجده يختلف عن «ابن عربي» الذي يميز في الدين بين دينيين دين الخلق وهو كل الديانات، سماوية وغير سماوية، بما في ذلك الإسلام. ودين الحق وهو دين وحدة الوجود[65].

ورغم ما يمكن أن يستشف من قول «ابن سبعين» : أن الإله الذي يدين به يختلف عن الله كما هو في الشريعة الإسلامية حين قال : **«ولا تقنع حتى تجد الذوات المجردة من تطورك والممكن من وهمك والمحال من خبرك والواجب عينك والرب المألوف حرفا من حروف دينك الذي فرضته لا الذي فرض عليك...»**[66]. فإنه كان يريد من ذلك فضح معتقدات أصحاب العقول القاصرة الغارقة في الخطأ والوهم، التي تميز بين الحق والخلق، واجب الوجود عن ممكن الوجود، بينما عين التوحيد الحقيقي التي يدعو إليها الإسلام دين الحق هو أن لا موجود إلا الله : **«فالوحدة هي بُدُّ الوجود والذي يفرق بينهما فهو وهم الوجود»**[67]. ومن ثمة يكون الايمان عنده هو «إيمان الماهية والنطق الصالح هو «نطق الوجود»، والدعوة التامة» : **«دعوة الباطن الظاهر على الظاهر بالحقيقة الباطنة عن الوهم بالمجان»**[68].

أما عن النبوة، فإننا نجد «لابن سبعين» نظرية خاصة تفرد بها عَمَّا سواه حيث اعتبرها (النبوة) رتبة لا يمكن أن يصلها الإنسان إلاَّ بالمدد الإلهي والعناية الربانية، فمن الممكن أن يصل الإنسان عند ترقية مصافي الكمال إلى مرتبة القرب : **«فالرتب والنفوس المتقدمة كلها مما لا يعجز عنها معنى الإنسانية إلا النبوة والرسالة فإنها رتبة ممنوعة، كأنها مبدأ من المبادئ الأولى وكلي من الكليات لا مطمع فيها، كما أن الطمع والرجاء ممنوع من وقوع المحال. كذلك النبوة»**[69]. ويعرفنا ابن سبعين عن شخصية النبي فيقول : **«ومما نعرفك به : أن المحقق الجليل هو النبي صاحب سنة الله**

---

(65) انظر فصوص الحكم، ص 192، ومحمد العدلوني الإدريسي، كتاب «مدرسة ابن عربي ومذهبه في الوحدة»، ط 1، دار الثقافة، ص 35 وما بعدها، البيضاء، 1998.

(66) الإحاطة، ص 14 - 15.

(67) الإحاطة، ص 21.

(68) رسائل ابن سبعين : رسالة خطاب الله بلسان نُورِهِ، ص 215.

(69) بد العارف، ص 164.

التي لا تتبدل»[70]. أما الغاية من دعوة النبي فيرى أنها جاءت تطلب الضرورة من الإنسان الكامل الذي أدركت نفسه السعيدة بكاملها النبوة، لكونها الخير بالذات، وليس لتذكره فقط، بل لتعلمه ما يعدها، مما تستريح به نفوس المجدين[71]. وهذا يعني أن دعوة النبي هي التي يدرك بها الله، ولما كان ذلك كذلك صار النبي هو مطلوب العالم والدليل إلى المعرفة بالله[72]. ولما كان المحقق المقرب هو الذي تُدركُ به حقيقة النبي فإنه يكون مطلوبَ العالم هو الآخر، ويكون وارثا لسر النبوة، ويكون واسطة بين الله والعالم بعد النبي : «**فالله يعطي خيره وإحسانه للوجود الممكن كله، والنبي (ﷺ) هو الواسطة الذي يوصل خير الله وإحسانه، والوارث هو الواسطة الذي يأخذ عن النبي (ﷺ) ويفيض على العالم، فالوارث هو الفياض على العالم بالجملة، والعالم يقبل الخير ويناله وكل ماهية يصلها منه بقدر نصيبها، فالعالم يقبل من الوارث في كل زمان. وكل ماهية يصلها منه بقدر نصيبها، وما جعل فيها من المقبول. فما من ماهية تقبل خيرا إلا والوارث هو معطيه لها بالذات، والوارث هو المحقق، والمحقق هو المدبر للعالم بالذات»**[73]. وليس هذا الوارث في حقيقة الأمر وفي الزمان المعين إلا «ابن سبعين»، حيث يقول عن نفسه : «**أنا هو الوجود في كل مكان**». وقوله : «**والمقرب هو عين الخير وكل الكون ومالك كل لون**». وقوله: «**والله ما نجري منكم إلا مجرى الدم**»[74].

أما دعوة النبي للجاهل فقد جاءت لتذكيره وتنبيهه من غفلته واشتعاله بغير نفسه التي هي كنه ربه لـ «**أن من لم يعرف نفسه فحقيق عليه أن لا يعرف غيره**»[75]، ويبتعد عن إنسانيته الحقة.

فدعوة النبي (ﷺ) إذن «**عون للنفس الإنسانية التي ظلمت ذاتها من حيث حرمتها عالمها الذي معرفة الله فيه طبيعة أهله، متأثرة بوجودها في عالم الطبيعة، هذا الذي لا يعرف ذاته**»[76].

---

(70) (71) رسائل ابن سبعين : رسالة أولها من كف عن المهلكات، ص 275.

(72) انظر في هذه المسألة : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، د. التفتزاني، ص 269.

(73) (74) الشرح، ص 122.

(75) بد العارف، ص 93.

(76) رسائل ابن سبعين : رسالة أولها الله فقط، الله المستعان والمستعين، ص 191.

من هذا الذي تقدم يظهر لنا خصوصية نظرية «ابن سبعين» في النبوة والتي يمكن أن نلاحظ تمايزها عن نظرية «ابن عربي» في نفس المضمار، فإذا كانت نظرية «ابن سبعين» لا تختلف بشكل عميق مع ما ورد في الشرع فإن نظرية «ابن عربي» مخالفة نسبيا لما أتت به الشريعة، حيث أن النبوة عنده صورة للتجلي الإلهي الأزلي تتجلى دوريا على الأرض في صورة نبي إلى أن يبلغ تجليها الأكمل في الحقيقة المحمدية، لذلك في نظره أن النبي محمد «**كان نبيا وآدم بين الماء والطين**»[77].

وإن كان «ابن عربي» قد ذهب إلى ما سيذهب إليه ابن سبعين، من أن الإنسان الكامل، لم يتحقق بالفعل إلا في الأنبياء وأقطاب الصوفية فإن الاختلاف يكمن في أن «ابن سبعين» يجعل النبي يمثل الكمال بالإصالة وبالتالي الوساطة بين الله والعالم والمقرب الكامل يمثلها بالتبع للنبي. بينما ابن عربي يساوي بين النبي والكامل القطب من حيث الكمال إذ يرى أنه إذا انقطعت النبوة «بمحمد» (ﷺ) فإن الولاية والقطبية قد انقطعت به[78].

- **الحياة الأخرى**: إن مسألة الحياة الأخرى وما يتعلق بها من ثواب وعقاب وجنة ونار، ترتبط في مذهب ابن سبعين بشكل أساسي بمبحث الوجود أكثر من ارتباطها بمبحث الأخلاق، لأن فهمها لا يتيسر إلا في إطار وحدة الوجود المطلقة أو الإحاطة الكاملة؛ ذلك أنه لما كان الوجود الواحد الأحد هو الله وأن الموجودات كما يميزها الوهم والحس هي وهم في خَلَدِ المحقق، فإن الوجود خير، أما العدم فهو شر، وعلى ذلك يكون «الله» هو الخير المطلق الذي لا يمكن أن يصدر عنه الشر.

ابن سبعين ينكر وجود الشر في العالم كما أنكر العدم أن يكون داخلا في قضية الوجود. فهو يعتبر الشر وهما من أوهام التمييز والعقل، وأن ما نصف به

---

(77) فصوص الحكم الفص 27، ج 1، ص 214 ومدرسة ابن عربي الصوفية، 349.

(78) يقول ابن عربي:

في كل عصر واحد يسمو به ... وأنا لباقي العصر ذاك الواحد

الفتوحات المكية، ج 3، ص 41.

أفعال الإنسان من خير أو شر ما هي إلا أوصاف إعتبارية كاعتبارية تمييز الموجودات وتصنيفها وترتيبها. فما يصدر عن الله الواحد المطلق عن طريق **القصد الأول** فهو خير، أما الشر فهو صادر **بالقصد الثاني** أي بالوجود المضاف وهو الإنسان. ولما كان الوجود المضاف وكل وجود غير الله وهما، فإن الشر وهم كذلك، حيث يقول : «**كل ما يفعله (الخلق) من خير وشر إذا اعتبر من حيث الحكمة والفطنة والجبروت حمد واستحسن وعظم ونسب إلى الخير بموصوفه والشر بفعله، وجعل الخير في المحل والقصد الأول والشر باللواحق والمضاف المنفعل والقصد الثاني...**»[78].

- **إذا كان الفعل الإنساني حسب ما تقدم اعتباري لا حقيقي، فما محل الثواب والعقاب والجنة والنار ضمن هذا التصور ؟**

إجابة على هذا السؤال يرى «ابن سبعين» في الرسالة الرضوانية، أنه : كيف ما كان الفعل الذي يصدر عن الإنسان خيرا أو شرا وفي أي خانة صنفنا فاعله، كافرا أو مؤمنا، فإن رحمة الله التي وسعت كل شيء تكون هي أساس الثواب، والرحمة هي اسم للحق باعتبارها الجمعية الأسمائية التي يفيض منها الوجود وما يتبعه من الكمالات على جميع الكائنات. وفي هذا الصدد يقول : «**ومن نظر إلى الرحمة وتعلق باسم الرحمان، وفكر في الرحمانية، طاب عيشه وحسن أنسه وأنيسه وسبح في بحر الرجاء**»[79]. ولذلك، كما يرى، يجب أن يحسن الظن بالله وأن لا يفقد الأمل في ثوبته، لأن «**أبواب الله المفتوحة لا نهاية لها... والقناعة من رحمة الله حِرمان**»[80].

وما دام كل موجود بالله تعالى يقال عليه الرحمة وتقوم به وتفعل فيه، فلن يعذب ولن يدخل النار، إذ : «**لابد للنار أن يعدم عمرها، فينتقل بذلك إلى أحسن حال،**

(78) حيث يرى ابن سبعين بأن «العدم هو ما لم أيسا ولا هو في شيء على الاطلاق وليس له ذات ولا هوية ولا آنية... وهو لا يعقل بخارج الدهن ولا داخله ولا يتصور»، بد العارف، ص 194.

(79) الرسالة الرضوانية، ص 317.

(80) الرسالة الرضوانية، ص 317.

ويستدرج بالرحمة الخاصة إلى الرحمة العامة»[81]. على اعتبار أن الرحمة الخاصة هي منح الوجود لكل موجود، والرحمة العامة هي العتق من النار.

وهكذا ينتهي «ابن سبعين» إلى اعتبار الخير والشر والثواب والعقاب لواحق موجودة بالقصد الثاني فهي أمور اعتبارية وأنها وهم وليست حقا، لأن الحق هو واجِدُ الوجود برحمته التي وسعت كل شيء، وصح أن رحمته هي الفاعلة، فكانت المعصية لا تضر مادام الكل من رحمة الله وبالله وإلى الله وكل الكل يدخل الجنة وفق الرحمة الإلهية تلك[82].

---

(81) رسائل ابن سبعين : كتاب فيه حكم ومواعض، ص 24 - 25.

(82) الرسالة الرضوانية، ص 317.

الفصـل الثالث

مَبحث المعرفة في مَذهب ابن سبعين الفلسفي الصّوفي

الفصل الثالث

مَبحث المعرفة في مَذهب ابن سبعين الفلسفي الصوفّي

إن وحدة التصور الميتافيزيقي التي ميزت مبحث «ابن سبعين» في الوجود، هو ما يميز تصوره للمعرفة. فليس مبحث المعرفة عنده إلا جزءا لا يتجزأ من مبحث الوجود، وارتباطه به هو ارتباط المقدمات بالنتائج والنتائج بالمقدمات، فالمعرفة الحقة بالله تؤدي إلى معرفة حقيقة وجوده، وإدراك حقيقة وجوده، يؤدي إلى معرفته والتحقق به.

وهكذا إذا كان الوجود وحدة مطلقة شاملة وهي وجود الله أصل ما كان وما هو كائن وما سيكون، فإن هذه الوحدة وهذا الوجود الروحي المطلق هو موضوع نظرية المعرفة، أو ما يصطلح «ابن سبعين» عليه «**بعلم التحقيق**».

- **فما علم التحقيق هذا ؟ ومن المؤهل للخوض في هذا العلم والتحقق به ؟ وما هي الوسائل والطرق المعرفية المؤهلة له ؟**

أ – علم التحقيق :

التحقيق لغة يعني رجع الشيء إلى حقيقته بحيث لا يشوبه شبهة. وهو كذلك المبالغة في إثبات حقيقة الشيء بالوقوف عليه[1].

وهذا يفيد أن التحقيق سلوك معرفي يتكلف فيه الإنسان لاستدعاء الحقيقة بكل جهده، فلا يقنع بمظاهر الشيء موضوع المعرفة فحسب بل يكون توجهه الأسمى هو كنه الشيء وحقيقته الشاملة.

---

(1) الكليات، القسم الثاني، ص 75، تأليف الكفوي (أبو البقاء أيوب موسى)، دمشق، 1982م.

ومن مرادفات مفهوم التحقيق: الوجود، الحصول، الثبوت، والكون. وليست هذه المفاهيم ومعانيها اللغوية ببعيدة عما رامَهُ «ابن سبعين» إذا جعلنا موضوعها هو الوجود الأعظم، فالتحقيق عنده هو وقوف العبد على حقيقة الرب، التي هي ليست شيئا آخر سوى الوجود بأكمله وحقيقته، هي الوحدة المطلقة، وهذا العلم: **«حق واجب والكلام عليه لا مما عُلم أو يطمع فيه»**[2]. ويعرفه بأنه: **«الحكمة التي رمزها هرامسة الدهور الأولية[3]، والحقائق التي رامت إفادتها الهداية النبوية والسعد الذي يطلبه كل مسترشد مصدق، والنور الذي يريد الاستنارة به كل مجتهد محقق، والعلم الذي لم يبث في الزمان المتقدم ولا نبه عنه، والسر الذي من أجله بُعثت الرسل وبه ومنه. والمعنى الذي إذا تصوره السعيد أدرك الكمال المطلق والخير الذي إذا ظفر به الموفق فتح بذاته العسير المغلق بحول الله وقوته»**[4]. كما أنه يصف هذه المعرفة بأنها: **«حضرة علية بهية، فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، والتحكم على وصفها بالألفاظ مما لا يحمل ولا يجوز ولا يمكن»**.

أما موضوع علم التحقيق ومنهجه وغايته فهو «الحق»، الحق الذي: **«لا زوال (له)، ولا شك فيه، ولا يأخذه النقص ولا يختلف ولا يتغير. وهو الذي به الشيء ما هو، وهو الشاهد لنفسه، المتفق من جميع جهاته.. وكل حائر فمن أجله كانت حيرته وفيه وبه... إنه هو المطلوب، وبه يطلب، ومنه الطالب، وله، ومنه وعنه الكل»**[5].

وفي هذا العلم وبه تدرك حقيقة الحقائق التي لا حقيقة سواها، وتدرك المعرفة غايتها فـ **«يظهر.. ما هو أعظم وأعلى وأشد غرابة وأجل وأحلى... التي يظهر معها كل شيء هالك إلا وجهه»**[6].

---

(2) بد العارف، ص 163.

(3) الهرامسة: نسبة إلى هرمس الذي يعتقد أنه إدريس النبي أو «أخنوخ»، شخصيّته مختلف فيها، فهو عند المسلمين مؤسس العلوم والفلسفة خصوصا الطب والكميا، والفلك والتنجيم، ويَرِدُ ذكره كثيرا في المصادر الإسلامية مثل: الملل والنحل، الفهرس لابن النديم.
والفلسفة الهرمسية، فلسفة لعبت دوراً هاماً في الفكر الهليني المتأخر بالاسكندرية. وقد ذكر «د. نجيب بلدي»: تمهيد التاريخ مدرسة الاسكندرية، دار المعارف، 1964، ص 179، «إن هذه الفلسفة تعتبر مزيجا من الأفلاطونية والحكمة الشرقية المصرية وبعض الأساطير اليونانية.

(4) بد العارف، ص 29 - 30.

(5) ابن سبعين: الكلام على المسائل الصقلية، ص 41.

(6) بد العارف، ص 291.

ومرتبة علم التحقيق عنده تسمو على كل العلوم والمعارف. أما المؤهل للخوض في هذا العلم والتحقق به يدعى الكامل من الناس أو المقرب المحقق.

ب – المحقق المقرب :

كنا قد بينا عند مقاربتنا لمسألة الإنسان في مبحث الوجود عند «ابن سبعين» أن أكمل الناس، أي المقرب، هو الذي استطاع أن يدرك حقيقة الوجود، وقد سمي بالمقرب ـ المحقق لقربه من الحقيقة الوجودية «الله فقط» وتحققه بها. وعندما يصل المريد إلى هذه المرتبة تظهر عليه كمالات الوجود فيصير هو الوجود بأكمله، فيه يتوحد العالم الأكبر بالأصغر في إحاطة تامة وهو عين الخير والجود (أي منح الوجود).

فالمحقق المقرب هو العالم الحقيقي بالله وعلمه هذا لا يستطيع أن يبلغه أحد غيره من العلماء، حيث يقول عن ذلك في جوابه عن السؤال الثاني من أسئلة الإمبراطور فردريك الثاني والمتعلق بالعلم الإلهي وما هو المقصود منه ؟ : «**والذي تحتاج أن تعلمه أن الأولى أن يطلق العلم الإلهي على معرفة الوحدة، وأن المقصود منه هو التوحيد، وأن الموحد هو صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المحضة**»[7].

إذن المؤهل لبلوغ العلم الإلهي هو المقرب المحقق.

- **فما يميزه عن غيره من العلماء بالله ؟**

للجواب على هذا السؤال لابد من استجلاء موقف «ابن سبعين» من المعرفة السائدة في عصره موضوعا ومنهجا، والتي كانت تمثل الثقافة والعلم في المجتمع العربي الإسلامي شرقا وغربا. حيث نجد كتابه «**بد العارف**» يقدم لنا نماذج من الطالبين للحق الناشدين للكمال ويجعلهم خمسة مراتب مذهبية ممثلة بخمسة رجال هم : الفقيه والمتكلم (الأشعري) والصوفي والفيلسوف والمحقق. وبعد أن يعرض لآراء الرجال الأربعة ويتناولها بالنقد فيقف على مواطن الضعف والسقوط واتباع الوهم فيما راموه من علوم ومعارف، يبطل ويدحض ما فسد من قضاياها وبراهينها ثم يشيد بما تقُومُ عليه من حق وسبل الكمال،

(7) الكلام على المسائل الصقلية، ص 26.

ليقرر في الأخير أن مذهب المحقق، هو الذي يعلو عن كل المذاهب ومعه تتحقق أسمى العلوم، علم التحقيق، حيث يقول : **«العلم قد حدده كثير من الناس، وعدد حدوده لا تحصى وكلام الناس فيه كثير. وكل طنطن وطول وسفسط وتقول، ولم يمش نحو الصواب ولا جاء بشيء يجب به رد الجواب، وخلط بقدر قوله ومادة عقله وبحسب إدراكه وعلمه»**[8].

وقد اختلف العلماء فيما بينهم حول حقيقة العلم، فمنهم من ربطه بصورة المعلوم، ومنهم من قال بأنه مرتبط بالقلب ووجوده به مطلق لا يتغير، أو أنه وقوع النفس على ما في سرها ووقوفها عنده وعدم خروجها عنه، وهناك من ربطه بالعقل ومبادئه المنطقية بحيث يكون هو ما أفاد التصور والتصديق. بينما حقيقة العلم كما يرى «الغافقي» لا يتحقق به إلا من عرف حقيقة وجوده، وأن كل ما حدد به العلم من طرف علماء غير العلماء المحققين فهو تخليط وتغليط ينم عن : **«سفسطتهم ومغالطتهم... وما هو عليه من الاضطراب والحيرة والجهالة المحضة المستمرة»**[9].

ويرجع «ابن سبعين» قصور رجال المذاهب الأربعة في الوصول إلى العلم الحق إلى الأوهام، والأوهام كما حصرها تسعة وهي : العقول، العلم، القياس، الحد، النفس، العادة، الإضافة، الزمان، المكان[10].

وإبعاد هذه الأوهام لا يتم إلا وفق منهج خاص يسميه بالسَّفَر، وهو طريق لا تتبين معالمه إلا بعد نقد وتجاوز العلم الإلهي كما يتصوره رجال المذاهب الأربعة.

1) نقد منهج العلم عند الفقيه :

يعرف «ابن سبعين» الفقه بأنه : **«معرفة أحكام المكلفين»**[11] اعتمادا على الأصول من كتاب وسنة.... وطريق بلوغ الأحكام هو «الاجتهاد»، أما المنهج

---

(8) بد العارف، ص 92.

(9) بد العارف، ص 94.

(10) الإحاطة، ص 29.

(11) بد العارف، ص 101.

الذي يتبعه الفقيه في استنباط الأحكام فهو : «القياس» على اعتبار أنه «**حمل فرع على أصل لعلة، وإجراء حكم الأصل على الفرع**»[12]. ومن هنا يكون العلم في الفقه هو: «**ما يفهم من خطاب الله تعالى وخطاب رسوله**»[13]. وهذا هو الأصل الحق في بناء الشريعة الإسلامية لكن فهم الفقيه السيء للنصوص الدينية وخوضه في الفروع وترك الأصول يجعل من علمه «**صالح الأصل فاسد الفرع**»[14]، علم يُضل ولا يُهتدى به لزعم صاحبه وادعائه الكاذب بأنه : «**يفهم كلام المرسل وخبر الرسل**» بينما هو «**يعلل دينه ويتممه برأيه واجتهاده، ويفصل قوله على خبر إخراجه من عباده، ويدفع اليقين بالجهل ويفعل فعلة أبي جهل، ويحجب نور الله عن عباده بالفروع المعللة ويتصرف فيهم بغير الكتب المنزلة، ويصد الناس عن رضاب الشريعة وريحانها**»[15].

وهكذا ينتهي «ابن سبعين» إلى اعتبار الفقيه بعيدا عن إدراك الحقيقة لابتعاده عن طريق التحقيق وأهله وتشبته بأعمال الظاهر دون الباطن. ولذا ينصح مُريديه أن يبتعدوا عن مذهبه حيث يقول : «**فاخرج من سجنه يا أخي... واقطعه كما اقطع الكلام أنا عنه**»[16].

2) نقده منهج العلم عند المتكلم :

لقد وجه «ابن سبعين» انتقادات شديدة للمذهب الكلامي ممثلا في المذهب الأشعري كما ساد في عصره، على اعتبار أن المذهب المعتزلي كان قد استنفذ مهمته فأفلت شمسه[17]، ولعل الذي جعله يحمل على الأشاعرة هو ادعاؤهم أنهم يقومون بتوضيح الشريعة والدفاع عنها والشريعة واضحة راسخة في المعمور : «**فإن الحق اظهر وأجل وأقهر للمخالف وأعلى وشاهد لنفسه ومنصور على خصمه ومعظم بذاته**»[18].

---

(12) بد العارف، ص 102.
(13) بد العارف، ص 112.
(14) بد العارف، ص 111.
(15) بد العارف، ص 111 - 112.
(16) بد العارف، ص 112.
(17) ومع ذلك نجد لابن سبعين تعقيبات على مذهب المعتزلة ونقده لمذهبهم. انظر بد العارف، ص 100 ورسالة الألواح المباركة، ص 277.
(18) بد العارف، ص 111.

والأشعري ينهج من أجل بلوغ معرفة الأشياء والدلالة على صدقها سبلا من أربعة وجوه : أولها ما يعلم بالحواس وثانيها ما يعلم بالبديهة وهو على الضرورة، وثالثها ما يعلم بالخبر ورابعها ما يعلم بالدليل[19]. غير أن منهجه هذا في نظر «ابن سبعين» لا يبلغه اليقين لقيامه على أصول فاسدة تتعلق بالجدل والبراهين الصناعية والخطابية والسفسطية، ولذلك فهو : «**غير صحيح وعلى غير الوجه الصناعي**»[20]. ومن ثمة فهو يصدر حكمه بأن : «**علم الأشعرية فاسد الأصل قبيح الفرع لا نتيجة له من حيث هو علم**»[21].

ولما كان مذهب الأشعري يراد به تفسير الشريعة والدفاع عنها ضد المخالفين والمناوئين، ولما كانت الشريعة حقا، فإن الأشعري صاحب حق لا بالاصالة بل بالتبع والعرض. ولذلك يدعو ابن سبعين مريديه للعزوف عن هذا المذهب لأنه : «**لا حقيقة (له) من حيث هو لو صمت لكان أخلص له وأليق به**»[22]. كما يطعن في أئمته وعلى رأسهم إمام الحرمين «الجويني»، الذي يعتبره في مرتبة الدركات والذي «**إذا ذكر أبو جهل وهامان هو الثالث للرجلين**»[23].

3) نقد منهج العلم عند الفيلسوف :

يعرف «ابن سبعين» العلم عند الفيلسوف بأنه : «**إدراك حقائق الموجودات بما هي موجودات، النظري علم غرضه الأقصى إدراك حقائق الموجودات، والعملي منسوب إلى العلمي**»[24]. ويقوم هذا العلم عنده على اعتقاد راسخ وهو أن الحق لا يدركه إلا الفيلسوف وذلك لاعتماده العقل المسلح بالمنطق، وأنه بالعقل ومبادئه وأدواته المنطقية تلك، يفرق بين الحق والباطل في العلم النظري، وبين الخير والشر في العلم العملي. وأن منهج الفيلسوف وصناعته العقلية تشتمل على القوانين التي من شأنها وفي طبعها إرشاد القوة الناطقة

---

(19) بد العارف، ص 103.
(20) بد العارف، ص 99.
(21) (22) بد العارف، ص 101.
(23) بد العارف، ص 152.
(24) بد العارف، ص 109.

في الإنسـان نـحـو الصـواب[25] فيتـحقق لديه العلـم بـكـل أفنـانـه : الطـبيعية والمنطقية والرياضية[26].

إلا أن «ابن سبعين» يحكم بتهافت نتائج الفيلسوف في هذا العلم وفشل مسعاه في بحثه عن الحقيقة، بالرغم من الجهد الذي يبْذُلُه فيما يسلك من سُبل ويوظف من أدوات من أجل بلوغ اليقين، فهو : «**كثير السلاح قليل النطاح، طويل العدة قصير المدة والنجدة. ينعث بحوله وقوته ويشقى بنفسه وهمته ويعجن قوت قلبه بغير ملح ولا ماء، ويجهد عمده «بلم» و«بلما»، ولا بِدُنْياهُ ظفر ولا لأخراه اتجر. حرمانه أظهر من شمس النهار والصباح، وخذلانه أشهر من الرعد والرياح. يعلم الحق وينصر ضده ويحفظ الباطل ويبذل فيه جهده، ثم يسفسط بالطبيعة وما بعدها وأخرى بالتعاليم ومقاصدها ويطنطن بين ذلك بالمعاني المنطقية ويموه على المؤمن بالألفاظ الوحشية. ولم يعلم أن المنطق في قوة النفوس ولو أن النفس تمشي نحو الصواب وكان يوافق كلام الناس أفعالهم بالاستقامة العقلية وإيثار الحق والانقياد له ورجوعهم لأنفسهم لأغناهم ذلك عن المنطق**»[27].

ولم يقف «ابن سبعين» عند هذا الحد من نقد ثم رفض مذهب الفيلسوف بشكل إجمالي، بل إنه خصص النقد والاعتراض على مذهب كل فيلسوف على حدة ابتداء من المعلم الأول أرسطو، إلى من عاصره من الفلاسفة من المشائين، لعدم إدراكهم الحقيقة كاملة. ولذا نجده يستعيد من مذاهبهم حيث يقول : «**أعوذ بالمقصود المعلوم عند معلمي حيث معلمي : من توقف «أرسطو» وتشتيت مسائله الإلهية خاصة، فإن غيرها من سائر العلوم أحكمها ولم يغلط فيها إلا القليل، ومن شكوك المشائين وحيرة «أبي نصر» (الفارابي) وتمويه «ابن سينا» في بعض الأمور واضطراب «الغزالي» وضعفه وتردد «ابن الصائغ» وتنويع «ابن رشد» وتلويحات «السهروردي» مؤلف حكمة الإشراق والتلقيحات بمذهب أفلاطون**»[28].

---

(25) بد العارف، ص 108.

(26) بد العارف، ص 109.

(27) بد العارف، ص 90.

(28) الرسالة الفقيرية، ص 14.

4) **نقد منهج العلم عند الصوفية :**

بالرغم من أن «ابن سبعين» ينتمي إلى المذهب الصوفي إلا أنه وتماشيا مع طبيعته النقدية واعتداده بعلم التحقيق، فإنه يقوم بتوجيه سهام نقده للتصوف ورجالاته، وذلك من خلال بسط آرائهم وتقديم طوائفهم، يعرض علومهم ويكشف عن غوائلها بمقارنته بمذهب المحقق ومنهجه في بلوغ الحق اليقين[29].

ومناهج المتصوفة في بلوغ اليقين، حسب «ابن سبعين»، تنحصر في ثلاث أنواع[30] :

النوع الأول : تكون فيه مقدمات علم الصوفي مأخوذة من الفقه في الأعمال الشرعية ومن الكلامي في المعتقدات بالإضافة إلى الأحوال الصوفية من توجه ومجاهدة وتوكل وسلم وتفويض ورضا.

النوع الثاني : هو منهج يقوم على الصدق والأخلاق واستصحاب الحال وثبوت القدم والتجرد المحض والتجلي الكلي هو الموصل إلى الكمال.

النوع الثالث : يكون فيه المنهج الموصل إلى الكمال الصوفي يقوم على التخلي (عن ماعدا الله) والتحلي (بذكر الله) ليظفر بالتجلي (ظهور الحقيقة كاملة).

وقد اعتبر «الغافقي» تعدد هذه المناهج واختلافها أساس تهافتها وقصورها عن إدراك الوجود الحق والعلم الأسمى : «**فإن الرجال إذا تنوعوا دار الأمر بينهم وفيهم وعليهم**»[31]. وأن العوالم التي يطلقونها ويتحدثون عن مراتبها واعتناق علومها : «**كعالم العقل وعالم النفس وعالم الملك وعالم الملكوت وعالم الجبروت**» إنما هي جميعا في مرتبة العالم الأول[32].

---

(29) بد العارف، ص 128 وما يليها.

(30) شرح العهد، ص 62.

(31) الرسالة الفقيرية، ص 16.

(32) بد العارف، ص 157 - 158.

ويمكن أن نقف على فئتين من رجال التصوف الذين وجه إليهم ابن سبعين سهام النقد وبين أخطاء علومهم :

الفئة الأولى : وهم أصحاب : «**الرسالة (القشيرية) ومذهبهم هو الذي إليه أشار ابن العريف في محاسنه ومفاتح المحقق وهو مركب من طريق وسلوك ووصول وفناء عن الوصول. ولواحقه مائة وخمسون كالصبر والحلم والعلم... وهو مقام الغزالي**»[33]. ويرى أن كل من تكلم في هذا التصوف «**لم يحققه على ما يجب**»[34] ولهذا نجد أصحاب الرسالة عنده خاصة الذين صدرت عنهم أقوال أثناء سكرهم في حالة شطحهم قد تجاوزوا حُدود الآداب مع الله «**وما عرفوا الله حق معرفته ولا علموه على ما ينبغي له**»[35]. ثم يستعيذ بالله، من بعض رجالهم ولعلهم الحلاج والبسطامي ومن نحا نحوهما : «**أعوذ بالمقصود من شطحات بعض رجال «الرسالة» الذين نطقوا من أحوالهم الأول ولم تحذقهم العلوم ولا الصنائع العلمية ولا حققوا المبادئ وجاوزوا المقدار بأقوالهم وأحوالهم بوجه ما يسلمه بعض الناس وينكر الأكثر**»[36].

أما الفئة الثانية التي يدحض علومها ويستنكر نتائج ما خاضت فيه، فهي فئة المتصوفة الفلاسفة والفلاسفة المتصوفة أمثال «ابن مسرة» و«ابن برجان» و«ابن قسي» و«ابن عربي» و«السهروردي» المقتول وغيرهم ممن «اخلط التصوف بالحكمة»[37] وارتكب أصحابه أخطاء كثيرة في فهم الحقيقة الوجودية، ولذلك نجده يستعيذ بالله كذلك من أوهامهم فيقول : «**أعوذ بالمقصود... من «ابن مسرة الجبلي» في الحروف والاطلاقات في النطق اللاحق للأشياء وإضافته الآيات وفهم أرقام بعض السور والاقدام على الأحكام واقتران بعض القرآن ببعض؛ ومن تهذيب بعض الأسماء والصفات والكون والوجود والموجود والشفع والوتر. والتوحيد على مذهب ابن قسي صاحب «خلع النعلين» ومن الأجناس الجامعة**

(33) (34) بد العارف، ص 28ظ.

(35) كقولهم : «بالاسماء والتخلق والأسماء التي تتصف ويتصف بها والاسم الفعال والأسماء المتجابة والاسم الذي يتصف، فذلك كله منه ما يصح بوجه ومنه الا يصح، وكذلك قائل : «والحق وراء ذلك كله» فإنه أراد المعلوم المضاف وبالجملة» الرسالة الفقيرية، ص 14.

(36) الرسالة الفقيرية، ص 14.

(37) نفس المرجع والصفحة.

المتقدمة والتأليف والمذاهب والذهاب والاعتبار المقدر المصرف في جملة الأسماء ومدلولها وفي الصفات الدائرة التي تدور من مدلولها على صيغها، وبالعكس على مذهب «ابن برجان»، ومن الوصول المنسوب والوقوف عنده بحسب متعلق الأسماء والصفات والمقامات والأرواح والتلوين والتمكين والمحبة والوجود والواحد والواحدة والإضافة المحذوفة والمجردة والشائعة وغير الشائعة، بحسب «المواقف المنسوبة إلى النوفري»[38] المعلم الناقل عن المولد على زعمه وغيره. فجميع ذلك كله لا خلاص فيه متمم ولا اخلاص مكمل، وهو مما يدخله الغلط من الصنائع عنده طائفة ومن الأحوال عند الآخرين، ومن الاصطلاح عند قوم، ومن الفهم عند آخرين، ومن الرياسة ومن اللذة ومن سوء الفهم عند الأكثر»[39].

من خلال النقد الذي وجهه «ابن سبعين» لرجال المذاهب الأربعة، يتبين لنا مدى اطلاعه على ثقافة عصره، ومدى اعتقاده بنقص تلك الثقافة بعلومها المختلفة، واعتبارها أنها ليست إلا خطوة في طريق التحقق، لأن علم التحقيق هو خلاصة العلوم الأخرى، وهو يسمو عليها درجات، وأن المحقق دونه كل رجال المذاهب الفكرية الإسلامية، فلا مقارنة ولا تقارب ولا تشابه بينه وبينهم : **«فالصوفي (مثلا)... ظفر بنتيجة العلم الإلهي والفقيه بمقدماته. والمقرب لا يذكر مع واحد من هؤلاء بوجه، ولا يقع بينه وبينهم مقارنة، لأن المقارنة لا تقع إلا في الأنواع المتفقة بالحد، المختلفة بالكيف، والحق خارج عما ذكر»**[40].

وإن كان المحقق المقرب يستخدم اصطلاحات وألفاظ وعبارات الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والصوفية، فإنما ذلك من أجل أن يشير إلى ماهية العلم الإلهي «التحقيق» ويقربه إلى المدارك؛ وذلك لأن **«المقرب لا يجد مع من يتكلم بمذهبه من حيث هو، وإنما يتكلم بقدر يفهمه من حيث ما يقبله المخاطب. ولابد أن يقدم له كلاما ما هو بمنزلة الحروف وتركيبها عند المتعلم، وحينئذ يبتدئ فيشير بمذهبه وكلامه في هذا كله مع المسترشد»**[41].

(38) نفس المرجع والصفحة.

(39) الرسالة الفقيرية، ص 14 - 15.

(40) بد العارف، ص 95 - 96.

(41) بد العارف، ص 147.

لاشك أن هذا الموقف الناقد الداحض لعلوم عصره موضوعا ومنهجا ونتائج، ينم عن خطة خاصة قبلية ومنطق خاص للتحقق بالوحدة المطلقة، وهو ما يدعوه (ابن سبعين) بمنطق المحقق.

• **فما هذا المنطق ؟**

ج – منطق المحقق تجاوز للمنطق الصوري :

يقدم «ابن سبعين» في كتابه «بد العارف» وصفا لكيفية بلوغ علم التحقيق عن طريق عرضه لأداة العلم أي «المنطق» وفحص إمكانيته في التوصل إلى الحقيقة، لينتهي إلى أن ذلك المنطق هو منطق كثرة، والعلم الإلهي لا يمكن بلوغه إلا بمنطق خاص ألا وهو منطق الوحدة، منطق المحقق.

1) نقد المنطق الصوري وإبطاله :

في القسم الأول من كتابه المذكور آنفاً، قام «ابن سبعين» بدراسة نقدية لأصول علم المنطق كما عرفها من خلال كتابات «إخوان الصفا» وكتاب «معيار العلم» «للغزالي»، فهو لم يهتم بتحليل وعرض أسس المنطق وقضاياه المتعددة بل ركز في نقده على بحوث أساسية في المنطق الأرسطي وهي : مبحث الحد. والمقولات العشر، ومبحث ايساغوجي، ومبحث قاتيغورياس والقياس والعلم. وحتى يتبين ذلك سنفصِّل البحث في نقده لمبحث الحد ومبحث الألفاظ ونعطي أمثلة على نقده مبحث المقولات ونجمل القول في باقي المباحث المنطقية التي تناولها.

• **مبحث الحد :**

إلى جانب تعريفات أخرى يرى «ابن سبعين» أن الحد : «**هو عبارة عن المحدود بما يحصره ويحيط به إحاطة تمنع ما ليس منه أن يدخل فيه وأن يخرج منه ما هو منه**»[42].

هذا التعريف لا يختلف مع تعاريف المناطقة الصوريين إلا أن الأساس الذي يقوم عليه المنطق عندهم ـ كما يرى ابن سبعين ـ هو الحس بينما يجب أن

---

(42) بد العارف، ص 31.

يقوم على ما هو في النفس بالفطرة : «**فالحقائق إنما هي في الأنفس**»[43]. ولما كان تحقيق الحد من المسائل الشائكة : «**فإن صور الحدود والبراهين في النفس أبدية ثابتة على حالها لا تتغير وان تغير المحسوس**»[44].

ثم إن الحد عند المناطقة يتضمن التمييز بين «حاد» و«محدود» وهذا في نظر «ابن سبعين» (وَوِفْقَ مذهبه في التحقيق) يُفضي إلى التفرقة بين العالم والمعلوم. بينما ليس هناك إلا وجود واحد، فالحد هو الوجود : «**ولما كان الواحد يقال على جميع الأشياء التي يقال عليها الهوية، وكان الجوهر الواحد بالعدد لأشياء كثيرة ما يختلف فيها بما هو واحد لكذا. لزم أن يطلق على الأضداد بما هي أضداد، والاطلاق واحد**»[45].

وليوضح رأيه في المسألة يضرب مثالا موضحا بالمقولات العشر، فهي : «**مختلفة متباينة ويطلق عليها الوجود والشيء والواحد والحق والأمر بالترادف**»[46].

وقد لزم عن رأيه هذا، القول بأن الشيء ونقيضه الغير وخلافه مجتمعان في الشيء الواحد بحد واحد واسم واحد، فالحد إذن وهم وعبارة ومعنى تجده الأنفس عند تصورها للمعلوم.

ومن هنا يتوجه «ابن سبعين» إلى طلاب الحقائق ويطلب منهم بألا يلتفتوا إلى العدد ولا إلى الألفاظ والتسميات ولا إلى الغلبة والجدل والتبكيت والعناد. لأن من يطلب الحق عليه أن يتخلى عن وهم مما هو مألوف ومعروف بالحس والتجربة، لأن المحقق الواصل يرى : «**أن العلم والمعلوم واحد والادراك والمدرك واحد**»[47]. والحق سبحانه لا حد له ولا رسم لأنه : «**لا جنس له ولا فصل ولا تركيب فيه ولا عوارض تلحقه**»[48].

وبهذا ينتهي «ابن سبعين» إلى إبطال مفهوم «الحد» كما تحدد عند المناطقة واحل محله مفهوم «الحق» كما يتناسق مع منطق المحقق.

---

(43) بد العارف، ص 36.

(44) بد العارف، ص 31 - 32.

(45) (46) بد العارف، ص 37.

(47) بد العارف، ص 38.

(48) بد العارف، ص 39.

• **مبحث ايساغوجي : (الألفاظ الستة) :**

أول ما يحتاج أن يعلم بعد معرفة الحد في نظر «ابن دارة» هو كتاب «ايساغوجي» وهو يشبه المدخل إلى المنطق ويحتوي على ستة ألفاظ وهي : الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والشخص. والغرض منها هو : **«حصر الأمور الرابطة التي بين المحمول والموضوع ونسبتها وتبيين كل واحدة منها»**[49].

- **الجنس والنوع** : من جملة التعاريف التي يعطيها ابن سبعين للجنس : **«كل لفظة دالة على جماعة مختلفة صورها يعمها معنى واحد»**[50]، فهو مجموعة من الصفات الجوهرية التي تميز الجنس عن غيره من الأجناس وهو يحتوي مجموعة من الأنواع.

ويحدد النوع مميزا بين الطبيعي والمنطقي حيث إن : **«النوع الطبيعي حده صورة واحدة ثم أشخاصا كثيرين، والنوع المنطقي هو المقول على كثيرين، متفقين بالصورة»**[51].

أي أن النوع من حيث مفهومه هو مجموعة من الصفات تميزه عن غيره من الأنواع ومن حيث ما صدقه يضم مجموعة من الأفراد.

غير أن «ابن سبعين» وبمنظار منطق المحقق يبطل الجنس والنوع فيقول : **«واعلم أن الجنس صورة الكلي في الذهن وتجرد الصورة المادية وتركيب الانفعال والوهم على أمثلة الحس. ويثوب الضمير على ترتيبها كذلك حتى يصرفها تحقيق الوحدة للوجود الحامل لكل موجود، فيخلع الإضافة ويخلص الأفراد ويجمع المناسب ويبدد النظر إلى ذلك»**[52].

فلا فائدة إذن فيما يقوم به المنطقي من تركيب الجنس : **«إذ فلا خلاف في الوجود»**[53]، ولا فائدة في تمييز وتحديد النوع فـ**«مما انفصل النوع ولا موجود إلا الأزل»**[54]. وعلى ذلك فهو يقرر أن الجنس والنوع في اعتقاد المحقق وهم وباطل: **«فما هو الجنس والكثرة عبودية. وما هو النوع والقلة مسخرة»**.

---

(49) بد العارف، ص 65.

(50) بد العارف، ص 56.

(51) (52) (53) (54) بد العارف، ص 57 ـ قارن أقوال ابن سبعين في النوع والجنس والفصل وباقي الألفاظ الستة وقول «إخوان الصفا» في نفس الموضوع، حيث يتبين بشكل جلي أخذه عنهم واعتماده عليهم، الرجوع خاصة إلى الجزء 1/8 فصل في الألفاظ الستة، ص من 395 إلى 397، بيروت، 1983.

الفصل : التعريف الذي يعطيه «ابن سبعين» لهذا للفظ ضمن تعريفات أخرى هو : «**إضافة المعنى الحاصل في النفس وسكونه فيها. ولا يضطرب الضمير لذلك وما جذبته الارادة وامتنع العقل ان ينتني عنه وثبت في الضمير لذلك... وما جذبته الإرادة وامتنع العقل أن ينتني عنه وثبت في قوة الادراك وبلغ به الذهن أمله بين اثنين فصاعدا، ويتصرف به الضمير في تودده ونظره لغير جوهره إذا احتاج لذلك**»[55].

الفصل حسب هذا التعريف التحليلي يحمل الإضافة بين الاثنين، باعتباره الصفة المميزة، إلا أن «ابن سبعين» يرفض هذا المفهوم لأن في علم المحقق، الوجود واحد لا اثنينية فيه. وعلى ذلك فهو يبطل الفصل لأن : «**الوجود إذا حقق لا يَلحق ولا يُلحق (الأولى بفتح الياء والثاني بضم الياء) فإن الذي يقول أن الله لاحق وملحوق فقد جعل مسافة من غير وجود. والصحيح أن الوجود لا يصدر من وجود ولا من عدم فإن العدم لا يفعل ولا ينفعل ولا يمكن أن يكون من قوة وامكان**»[56].

الخاصة : يعرض «ابن سبعين» لمفهوم الخاصة وفق ما تحدّد عند المناطقة، فيرى أنها هي التي : «**تضيف الظاهر اللازم للشيء وجوهرها قد دل عليه، وهي كلي مفرد يوجد لنوع ما وجده ولجمعه ودائما**». كما يرى أنها تستعمل في : «**تمييز نوع عن نوع لا في جوهر، وهي تساوي النوع الذي هي له خاصة وتنعكس عليه في الحمل**»[57]. كما أنها تكرس التعدد في وصف الماهية فمهما قال عنها المنطقي فإن المحقق يرفضه كما يرفض القول بالخاصة، إذ لا يصح أن «**يُخصص العدم ولا يُقسم الواحد ويجعل بعضه له وبعضه لغيره فيكون ذلك في المحال**»[58].

العرض : يعرف «ابن سبعين» هذا اللفظ بحسب منظور المناطقة بأنه هو الذي : «**يكون إما في الشيء ولا يوجد إلا فيه.. وهو يميز النوع لا عن جميع ما سواه، بل عن بعض الأشياء وفي بعض الأوقات...**»[59]. وهذا يعني أن العرض ما هو إلا صفة لاحقة لماهية الشيء، وهي لا تميز النوع عن غيره داخل الجنس لا بالأصالة ولا بالتبع بل قد توجد في نوع وتوجد في نوع آخر كذلك.

(55) بد العارف، ص 58 - 59.

(56) بد العارف، ص 59.

(57)(58) بد العارف، ص 60.

(59) بد العارف، ص 61.

ولما كان تقسيم الجنس بالعرض لا يفضي إلى المطلوب، أي لا يميز النوع عن غيره داخل الجنس ولا يبلغ ذلك، فـ«ابن سبعين» يدعو مريديه السائرين على درب التحقيق إلى عدم استعماله في البرهان لأن : «**العرض وهم يحمل على وهم وإدراك يخبر عن إدراك ومدرك يحتاج إلى مدرك والوجود من حيث هو غير هذا**»(60).

كذلك لما كان العرض قضية مفردة ولا تنقطع وهي التي تمسك الوجود المقيد أو هي هو، والجوهر قضية مفردة كذلك، وأن القضية في نفسها واحد، فإن الوجود المطلق واحد، ومن هنا يبطل القول بالعرض : «**فقد صح أن العرض والجوهر من جهة الادراك لا خلاف بينهما والحق الجامع لهما النظام القديم**»(61) أي الحق المطلق.

الشخص : يحدد «ابن دارة» هذا اللفظ بأنه لفظ «**كلي إما متفق وإما مختلف يشار إليه دون المجاور له أو المتداخل معه... وهو بالنظر إلى الكلي وهو ما يحمل على أكثر من واحد**»(62). وهذا يعني أن «الشخص» عند المناطقة هو الكلي الذي يتنوع ويقال على الأعم والأكثر من المبادئ وهو جامع بين ما كان جسمانيا وروحيا.

انطلاقا من هذا الفهم «للشخص» وبمقتضى النظرة الواحدية في فهم قضايا العلم والمعرفة نجد «ابن سبعين» يرفض التمييز بين ما هو جسمي وروحي كما يرفض الكثرة المتكثرة في الوجود حيث يقول : «**وإذا صح هذا فكأنه ظل للحقيقة واسم مكتسب وليس بصادق لأن الشخص مجاز واستعارة والمجاز و«الاستعارة لا يطلبان في التحقيق**»(63).

- **مبحث المقولات العشرة (قاتيغورياس)** :

يحدد «ابن سبعين» المعاني التي تطلب معرفتها، كما تحددت عند المناطقة الصوريين، في عشرة أجناس هي ذوات الموجودات، كما يلي :

---

(60) بد العارف، ص 62.

(61) (62) بد العارف، ص 62.

(63) بد العارف، ص 63.

«الجوهر... وبعده الكمية ثم الكيفية ثم المضاف ثم متى ثم أين ثم الوضع ثم الملك... ثم الفعل ثم الانفعال..»[64].

والبحث في المقولات يكون، حسب نظره، من ثلاث وجوه أو مباحث:

بحث منطقي : «إذا نظر فيها من حيث هي حاضرة في النفس الناطقة عند المقايسة بين بعضها وبعض في العموم والخصوص والاتفاق والاختلاف».

بحث طبيعي : «إذا نظر فيها وبحث عنها بحسب وجودها في الهيولي ولها مبدأ وحركة وسكون ويلحقها التغاير والاستحالات والحركات».

بحث ما بعد الطبيعة : أو مبحث الالهيات وهو الذي : **«إذا نظر فيها من حيث هي موجودة في العقل معراة عن المادة ومنزهة من الشوائب، وفهمت ذواتها ونظرت مجردة عن الأحوال من حيث تدل عليها حدودها ورسومها»**[65].

ويقسم «ابن سبعين» المقولات العشر إلى مقولات بسيطة وهي أربعة : الجوهر، الكم، الكيف والإضافة. ومقولات مركبة وهي ستة : الأين (المكان)، المتى (الزمان)، الملك، الفعل، والانفعال.

وبعد أن يعرض كل مقولة على حدة كما هي برأي المناطقة، عرضا ملائما يمهد له الطريق للكشف عن أخطائهم، يقوم بنقدهم واتخاذ موقف من زعمهم انطلاقا من مذهبه في الوحدة المطلقة. فمثلا عندما تناول مقولة «الجوهر» فهو قدم تَحْدِيدَاتِ المناطقة له باعتباره الشيء الذي لا يعرف من موضوعه شيء خارج عن ذاته، وأن الكلي منه يعرف من جميع موضوعاته ذواتها[66]. كما أن الجواهر عندهم «هو الموضوع الحقيقي» أما الأعراض فهي : **«قد تكون موضوعات على غير المجرى الطبيعي وهو يطلق على أربعة أنحاء : على الأجسام البسيطة والمولدات الثلاثة». ومع هذا وذاك فإن : «الجوهر بالجملة هو القائم بنفسه القابل للصفات والذي له حجم وله بالذات أحيازا إلا الهيولى الكل»**[67].

---

(64) بد العارف، ص 63.

(65) بد العارف، ص 64.

(66) بد العارف، ص 65.

(67) بد العارف، ص 65.

كما يرى أن الجوهر عند المناطقة ينقسم إلى قسمين : جسماني وروحاني. والروحاني ينقسم أربعة أقسام وهي : **«النفس والعقل والصورة المجردة المعقولة والهيولى الأولى»** والجسماني ينقسم قسمين **«فلكي وقسم طبيعي...»**[68].

وينقسم الجوهر كذلك، عندهم إلى جسم ولا جسم : **«فما ليس بجسم هو المفارق للمادة وهو ما لا يمكن أن يكون متحركا ولا ساكنا»**. أما ما هو جسم : **«ينقسم قسمين : نام ولا نام... غير النام لا يقبل الغذاء»** مثل الأستقساطات : **«النار الهواء الماء والأرض»**[69]. والجوهر النامي **«هو الذي يقبل الغذاء»** ومنه النبات والحيوان الناطق أو غير الناطق...[70].

وابن سبعين يرفض التعدد في الجوهر ويعتبر أن وهم المناطقة هو الذي دفعهم إلى تقسيم الجوهر وتفريعه بينما الجوهر واحد. حيث يقول : **«وحقيقة الجوهر حكم عسير الذهاب أو قضية بطينة أو مدرك متقدم بالذات على غيره وتقدمه عليه هو المقدم للذات الثانية، وكل القضيتين لا يتعين منها إلا معنى الذهاب والثبوت والوضع. فإذا كان التوحيد فعلى ما يقضي بالقضية، وما هي القضية إذا ؟»**[71]. ويجيب على هذا التساؤل معتبرا أن الوجود الحق هو الجوهر المطلق فيقول : **«والجوهر المطلق لا حد له من أجل أنه لا يعلوه جنس. والحدود مأخوذة من الأجناس والفصول فلا حد له، ولا خاصة عنده تميزه عن غيره، وهو أن القائم بنفسه الحامل للمتضادات وهو واحد بالعدد غير متبدل»**[72].

أما عندما يتناول مقولتي **«أين»** و**«متى»** فإننا نجده يرى في الأولى أنها تعني **«المكان»**، والمناطقة يعتبرون المكان ذا أبعاد أو جهات ستة وهي : **«فوق وأسفل ويمين وشمال وخلف وأمام»**. ومادام المكان هو الحيز الذي يحتله جسم من الأجسام : **«فما هو جسم طبيعي، إلا وله أين قريب وأين بعيد»**. مثال : الرجل في الدار والدار في البلد والبلد في الإقليم. والمكان كما يرون، منه ما يشاهد ومنه

---

(68) بد العارف، ص 66.

(69) بد العارف، ص 66 - 67.

(70) بد العارف، ص 68.

(71) بد العارف، ص 68.

(72) بد العارف، ص 69.

ما لا يشاهد. كما أن المكان مضاف كقولنا : الفوق والتحت، أو ما بنفسه ولذاته كقولنا الماء في الاناء[73]. إلى غير ذلك من التقسيمات التي يفرق بها المناطقة الوجود. إلا أن «ابن سبعين» يرى أنه بمجرد التحدث بأقسام المكان وتفصيلاته فهو تقسيم للوجود، وتقسيم الوجود فيه إفساد للوحدة وقضاء على فكرة الإحاطة الوجودية.

فمقولة «أين» وإن كانت تساعدنا في إدراك الموجودات المتصلة بها، فهي أبعد من أن تصلنا بالحقيقة وفي ذلك يقول : **«والأينية لا تطلق في العلم الإلهي إلا بتقييد» مثل قولنا : «أين صفات الجلال والعظمة.. والمحققون يرون أن الأينية على الإطلاق ناقصة ومنكوسة لأنها لا تقع إلا في المحيط والمحاط به، ولا تعقل إلا ما بين اثنين فصاعدا. وهي لا يكمل جوهرها أو شكلها إلا بالذي تقر عليه وتراد من أجله، فهي للنفس مخبرة عن حال الضرورة ولها رتبة في النهاية إما تسعد أو تنحس»**[74].

أما الثانية «الزمان» فهي عند المناطقة تنقسم إلى ثلاث أقسام : **«ماض كأمس وحاضر كالآن ومستقبل كغدٍ وهو ينصرف في السنين والشهور والأيام والساعات والأدراج والدقائق والثواني...»**[75].

والزمان عندهم هو مقدار حركة الفلك أو نوع الدهر أو مقارنة حادث حادثا، أو تقدير الوجود أو موضوع العدد من شفع ووتر.

إلا أن «ابن سبعين» يرى، أنه، كيف ما كان الزمان فلا يمكن أن يطلق على الآنية المحضة (الله) وذلك لأن الحق قبل الزمان وأن آنية الزمان مستقاة من آنية الله تعالى : **«فالمحققون... يرون أن مطلب متى هو وهم الضمير عن حادثين ليس بينهما ارتباط. فإن الذي يقول أن الزمان مقارنة حادث حادثا فهو خطأ. لأن المقارنة لا تقع في الزمان أو مع توهم الزمان، وأيضا يفرض الطلب ولا طالب. ومن أين يطلب المعلوم، وعلم الطالب بيده. فإن علم فهو العالم وإن طالب هو الطالب. ولا يطلب الواحد وحدته، ولا واحد إلا الأول، فلا مطلب أول وآخر ولا ظاهر ولا باطن»**[76].

---

(73) بد العارف، ص 73.

(74) بد العارف، ص 48.

(75) بد العارف، ص 49.

(76) بد العارف، ص 51.

وهكذا ينتهي «ابن سبعين» في نقده للمقولات العشر إلى اعتبار الجوهر وحده هو الذي يستحق الوجود المطلق بينما المقولات الأخرى فلا وجود لها وإنما وهم اللواحق الوجودية هو الذي أبرزها حيث يقول : «**ألا ترى أن المقولات العشر مختلفة ومتباينة ويطلق عليها الوجود والشيء الواحد والحق والأمر بالترادف. فإذا كان ذلك كذلك فيلزم أن الغير والخلاف مجتمعان في الشيء الواحد بحد واحد واسم واحد**»[77].

أما عن باقي البحوث المنطقية فقد اهتم «ابن سبعين» بما أسماه بزوائد المقولات[78] كالقول على **المقابلة**، والقول على **أنحاء التقدم** والقول على **الحركة** والقول على **الشيء في الشيء**، والقول على معنى، **معاً** أو (مع) والقول في **المتلازمة**.

كما اهتم بكتاب «**بارياميناس**» أو كتاب العبارة، باعتباره : «**يتضمن الإبانة عن الدلالة القولية**»[79] حيث بحث فيه «**الاسم والكلمة والحرف...**»[80] ومعنى الخبر والقول على النقيض والازمان الثلاثة (ماض وحاضر وآت) والعناصر الثلاثة (واجب، وممكن وممتنع). واهتم كذلك «بأنا لوطيقا» فبحث القضية وأنواعها وأقسامها ثم الشكل وأنواعه[81].

ولم يهمل ابن سبعين البحث في «كتاب القياس» فميز بين الحملي والشرطي وبين القياس المغالطي (السفسطائي) والخطابي والفقهي والشعري[82]، لكنه أهمل البحث في كتاب «**افوهو- فيطيقى**» وهو كتاب البرهان، لأنه قد هدم من قبل ما يقوم عليه البرهان المنطقي الصوري وتركه واستغنى عنه بالكلام على العلم وحده بنظر الفقهاء والأشاعرة والفلاسفة والمتصوفة ورأي المحقق فيه[83].

---

(77) بد العارف، ص 27.

(78) بد العارف من ص 79 إلى ص 82.

(79) (80) بد العارف، ص 82.

(81) بد العارف، ص 87 وما يليها.

(82) بد العارف، ص 90 - 91.

(83) بد العارف، ص 87 وما يليها.

2) منطق المحقق :

انتهى «ابن سبعين» من خلال بحثه النقدي في المنطق الصوري إلى هدم أسسه واعتباره منهج وهم ليس باستطاعته أن يُؤَمِّنَ الطريق التي بواسطتها يحصل العلم الإلهي؛ إذ العلم الإلهي لا يحصل إلا بعلم «التحقيق» موضوعا ومنهجا. وأما ما يصطلح عليه «بمنطق المحقق»، وهو الذي قال عنه بأنه يتميز عن المنطق الصوري كما عرفه مفكرو الإسلام، فلا يقدر الفيلسوف ولا الصوفي ولا المتكلم ولا الفقيه إدراكه والاتصاف به لأن مباحثه : «**لا تتصورها (في الأصل تتصوره) العقول إلا بالمرشد، ولا تنالها النفوس، لا بالجهد ولا بالتجلد، بل بالمفيد المتصرف، والنفحات الإلهية، حتى تبصر ما لا يبصر وتعلم ما لا تعلم، وتظهر شيئا لا من جنس ما يكتسب وتحدث من بعد الأمور أمور**»[84].

ويرى «ابن سبعين» في هذا المنطق الذي هو مقدمة للعلم الإلهي وَبِهِ تدرك الحقائق، أنه هو الذي به يكون السالك : «**على حاشيتي النقيض قاعد وفي جبل الجميع والوجود صاعد. وفيه ليس له طامع ولا أسباب محوه جامع ولإهماله وأحواله قامع. وبعد ذلك ينخرق له الحد ويظهر له ما هو أعظم وأشد غرابة وأجل وأحلى، وتوجه مسائل التحقيق التي يظهر معها كل شيء هالك إلا وجه الله، لا على ما تقدم من المحو والمحض والفنا والوصول والحقائق والدقائق**»[85].

ويصف «ابن سبعين» منطق المقرب هذا بأنه : هو الذي به يقرب الله منه ومن مناهجه يعالج علة الجهل. وبه يسمح للسالك الوصول إلى ربه، بالأصول المستقيمة، وبه كذلك يظفر : «**بالرتبة التي يظفر بها أهل العقول السليمة**»[86]. كما أن بهذا المنطق تتحقق المعاني : «**التي إذا ركبها الذهن أو حللها كان الجزئي والكلي فيها ومنها، ويظهر.. بالبرهان من الغرائب ما لا ينكره العاقل ولا يستطيع وصفه القائل والناقل ولا يقدر على دفعه المعاند الجاحد، حتى يعود الشرط والمشروط والعلة والمعلول والعلم والمعلوم واحد**»[88].

---

(84) بد العارف، ص 90 - 91.

(85) بد العارف، ص 92 وما يليها.

(86) بد العارف، ص 42.

(87) بد العارف، ص 291 بتصرف.

(88) بد العارف، ص 298.

وقد عالج «ابن سبعين»، انطلاقا، من منهجه في علم التحقيق والمحقق أو ما دعاه بمنطق المحقق، عدة قضايا طُرحت له عندما عالج «حد العلم» وناقش وجهات نظر الفقهاءوالأشاعرة والفلاسفة والمتصوفة وانتقد توجهاتهم، خاصة فيما يتعلق بالنفس والعقل، باعتبارهما أداتين للعلم والمعرفة، وارتأى أن ما وصلوا إليه من معلومات بصددها إنما هي وهم في وهم، لأن حقيقة العلم تتبين عند : **«معرفة النفس والعقل وماهيتهما، والوجود المقيد والمقدر، والمحو والنظام القديم والرجوع والانسلاخ عند الانيات المضافة والذوات المفارقة، وتقدير العلل الموضوعة أولا، وفساد نظامها في الذهن»**(89).

فلا مجال عند «ابن سبعين» للقول بالعقل والنفس لأنهما وغيرهما من المراتب الوجودية لواحق وجودية اعتبارية، وان بلوغ العلم والمعرفة اليقينية لا تتحقق إلا في «علم التحقيق»، والذي هو خلاصة العلوم وأسمى ما احتوته من الصواب والحق.

ولهذا نجده ينصح كل من أراد الحق وسلوك طريق الحق أن يترك المنطق الأرسطي ومذاهب ومناهج الرجال الأربعة ويتحقق بالوحدة حيث يقول : **«فعليك يا مسكين بالخروج عن علمك ومذهبك والدخول في علمه ومذهبه، والكفر بحقيقتك ومقصودك والإيمان بحقيقته ومقصوده، والكراهية في الذي بين يديك والحب في الذي يهديه إليك»**(90).

---

(89) بد العارف، ص 93.

(90) بد العارف، ص 298.

الفصـل الرابع

مبحث القيم الأخلاقيـة
في تصوف الوحدة المطلقة

الفصل الرابع

مبحث الأخلاق في مذهب ابن سبعين الفلسفي الصوفي

ارتبط مبحث الأخلاق في مذهب «ابن سبعين» نسقيا بمبحث الوجود كما ارتبط بمبحث المعرفة، ذلك لأن القضية الأساسية التي تدور حولها كل القضايا النظرية والعملية في مبحث الأخلاق متوجهة في الأساس إلى إثبات الوحدة المطلقة، فيكون الهدف «الاكسيولوجي» هو جعل السلوك النظري والعلمي في الأخلاق طريقا إلى إدراك الوجود الحق «انطولوجيا» والتحقق به معرفيا.

فإذا كان «ابن سبعين» قد انتهى إلى نتيجة أساسية عند بحثه للوجود وهي: أن الوجود الحق هو الله فقط وما «الأنا» و«الأنت» إلا وهم، فإنه في مبحثه في الأخلاق كان ميتافيزيقيا أكثر منه «اكسيولوجيا» حيث جعل الهدف من الأخلاق ليس الاهتمام بما ينبغي أن يفعله الإنسان وإنما الهدف الأسمى هو معرفة الفاعل الحقيقي.

- **فكيف تتحدد معالم فلسفة الأخلاق في مذهب ابن سبعين ؟**

تنقسم الأخلاق عند «ابن سبعين» إلى جانب نظري ميتافيزيقي وآخر عملي سلوكي.

أولا : الجانب النظري الميتافيزيقي :

اهتم «ابن سبعين» اهتماما بالغا بالبحث في أصول الفعل الأخلاقي ولمن يسند ذلك الفعل على الحقيقة لا الوهم. كما اهتم تبعا لذلك بمسألة الخير والشر

وحقيقتهما والسعادة وكيفية تحصيلها ودرجاتها والفرق بينهما وبين الشقاء ثم مسألة اللذة والألم وحقيقتهما في مذهب الوحدة المطلقة.

1 - الباعـث الأخـلاقـي :

موضوع الأخلاق النظرية هو الخير، والخير هو الطابع الذي يميز كل ما من شأنه أن يحقق للوجود الإنساني غاية من الغايات التي ينزع نحوها، ولما كانت تلك الغايات ترجع إلى غايتين رئيسيتين : هما «**السعادة**»، والتي تعني الشعور «**بالرضا**» والاشباع، و«**الكمال**» والذي يقصد به الأفعال التي تساعد على تحقيق الوجود. فإن ابن سبعين في بحثه عن الباعث الأخلاقي قد قام بالتركيز على المقابلة بين متناقضات الفعل الإنساني : من خير وشر، صلاح وفساد، حق وباطل. فالباعث الأخلاقي عنده يتسم بالخير أو الشر بالإضافة إلى شرف أو خسة الموضوع الذي يتعلق به و«**إن كان الشيء الذي تطلبه الهمة جليلا قيل في الهمة أنها جليلة وإن كان خسيسا قيل في الهمة أنها خسيسة**»[1].

ثم لما كانت أفراد الإنسان تختلف من سعيد إلى شقي ومن جاهل إلى غافل وعالم، أو باختصار من خير إلى شرير. فإن «ابن سبعين» يرى أن سبب ما هم فيه من جهل وشر وشقاء راجع إلى الغفلة، أما ما هم فيه من خير وسعادة فهو راجع إلى السلوك بالهمم الجليلة وبالسلوك الحسن. ولهذا نجده ينصح مريديه بالابتعاد عن الغفلة ويحذرهم من مغبتها. حيث يقول : «**وإياك والغفلة والتغافل فإنهما يستلان الخير ويخصصان الشر والغافل والمتغافل واحد، لأن الغافل تؤديه غفلته إلى الفساد والمتغافل يؤديه تغافله إلى الفساد، فقد اتفق في المحصول الذي هو الفساد. وليس ينفع المتغافل معرفته بما تغافل عنه إذا لم يستعمل فيه ما يجب، لا يضر العاقل جهله بما لم يعلم إذا لم يعمل فيه ما يحب، لأنهما قد اتفقا في الإضاعة، وتباينا في العلم والجهل. وعليك بالهمة الجليلة التي هي سوق لا يتبدل إما العمر كله وإما في أكثر الزمان إلى الشيء الذي هو وُكِلَ الإنسان أن يفعله في حياته والخسيسة بضد ذلك**»[2].

---

(1) الرسالة الفقيرية، ص 21.

(2) الرسالة الفقيرية، ص 20.

لكن ابن سبعين يعود فيبين أنه مهما كانت عليه الحالة الخلقية الظاهرة التي يوصف بها فعل الإنسان خيرا كان أو شرا، فلابد أن يكون هناك خير يتوجه إليه ويطلبه : «**واعلم أنه لابد لكل متوجه ولكل سعيد أو شقي أو غافل أو متغافل أو عالم أو جاهل من خير ما يتشوق إليه في شأنه الذي هو فيه ويطلبه**»[3]. وهذا يعني أن كل إنسان يطلب الخير على شاكلته، كما يعني أن الخير المطلوب أنواع.

• **فما هي ؟**

2 – الخير وأنواعه :

يعرف ابن سبعين الخير بأنه : «**هو المحبوب عند جميع الناس وله يطلب الكل وعليه يعمل كل صاحب مذهب محمود أو مذموم**»[4]. والخير المتشوق إليه كما يرى على ضربين :

الضرب الأول ثلاث أنواع[5] :

– أحدهما : «**ما يراد لنفسه ولغيره**» والمقصود به هو العلم.

– الثاني : «**ما يراد لنفسه لا لغيره**» والمراد به الله الخير المطلق.

– والثالث : «**ما يراد لغيره لا لنفسه**» والمراد به هو الخير لما يقدمه من نفع لكنه شر لما يسببه من ألم كالدواء مثلا.

أما الضرب الثاني : فيتم فيه التقسيم بحسب وجود الخير في الشيء حيث يكون : «**الخير خيران إما ذاتي أو عرضي**» ، «**فالذاتي في الأشياء التي الخير فيها بالذات**»[6]. مثل السعادة مع العلم والهداية ورضوان الله والسمع والطاعة وما تضمنه القدر من الخير المحض. و«**العرضي في الأشياء التي هو فيها بالعرض**»[7]. مثل أن يسقط حجر على ورم لمسلم فيفقؤه، أو اقرار المنافق بضد ما في نفسه، فهو من خارجه خير، وفي الحقيقة وفي نفسه شر.

---

(3) الرسالة الفقيرية، ص 21.

(4) الرسالة الرضوانية، ص 329.

(5) الرسالة الرضوانية، ص 329.

(6) بد العارف، ص 97.

(7) بد العارف، ص 98.

وعلى الرغم من هذه التقسيمات التي يضعها «ابن سبعين» للخير فهو يرى أن الخير الذي يراد لنفسه ولا يراد لغيره، أي الله، هو المطلوب من أصحاب الحجا: «**والعاقل متى وجد الخير الواجب لم يطلب الممكن ولا اراده لنفسه ولا ابتغاه**». ومن هنا نجده يضع معيارا للأخلاق الحميدة التي يكون مطلوبها الخير المحض حيث تكون: «**الاستقامة هي رأس العمل مع العلم وزوال الكسل والملل**»[8]. ثم الأخذ «**بالسيرة الجميلة التي هي الأفعال المحمودة التي يدور الإنسان عليها في حياته ويجعل وكده أن يفعلها ويتخلق بها ويعامل ذاته وغيره، ويجعلها مقدمة لمقاصده الكريمة**»[9].

وليس السيرة الجميلة في نظره سوى اخراج الإنسان ما عنده كما هو مسطور في الأزل لا فرق بين الخير والشر، فالكل خير مادام يصدر عن الفاعل الحقيقي وهو الله. ومن ثمة فالأفعال كلها خير وان «**الشر والخير والكمال والسعد والنعمة والرضوان أو ما أشبه ذلك**» ما هي إلا أسماء مترادفة تدل على الخير المحض.

3 - السعـــادة :

يربط ابن سبعين مفهوم السعادة كقيمة أخلاقية بمفهوم الخير، الخير الأعظم أو الخير النهائي، وهذا طرح قريب من الطرح الذي ضمنه أرسطو كتابه «**الأخلاق إلى نيقوماخوس**»[10] حيث يقول: «**ولابد لكل خير حادث من خير يتشوق إليه، وهو الذي يحركه في أموره كلها. والمستحسن منه هو الخير الذي فيه وبه ومنه الكمال والسعادة والرفعة**»[11].

وطريق السعادة عند ابن سبعين طويل وحتى يبلغ السالك مبتغاه لابد أن يقطع ثلاث مراحل أو درجات وهي[12] :

(8) الرسالة الفقيرية، ص 20.

(9) الرسالة الفقيرية، ص 21.

(10) الأخلاق إلى نيقوما خوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، 1964، ج 1/2، ص 167 وما يليها.

(11) الرسالة الرضوانية، ص 329.

(12) الرسالة الرضوانية، ص 329.

- **الابتداء** : فيه يبدأ الإنسان الخروج من دائرة الشر المحض إلى دائرة الخير المشترك الذي لم يخلص صاحبه بعد من الشوائب.

- **السلوك** : وفيه ينتقل السالك من ضروب الخير من الأدنى إلى الأعلى.

- **الوصول** : والواصل هنا هو الذي استطاع أن يتحقق بالوحدة المطلقة بثبوت الخير المحض لديه، الخير الذي لا إضافة فيه.

وهكذا تكون السعادة هي التحقق بالخير المطلق. والسعيد هو الذي تحقق بالخير المحض الذي هو ليس شيء آخر إلا ذاته : «**السعادة في الإنسان إنما هي ثمرة تمام الإنسانية وكمالها، وكمال الإنسان لا يتمكن إلا بصلاح عقله وعقله لا يصلح إلا بالعلم والتجوهر بالعقول المجردة والسلوك عليها حتى يكون عقلا بالفعل لا يحتاج إلى تجرد عليه له**»[13].

4 - اللـــــذة :

كما ربط «ابن سبعين» بين الأخلاق والسعادة فهو يربط بين السعادة واللذة، لاعتباره أن اللذة هي المقياس والدافع الأساسي لكل سلوك أخلاقي، إلا أنه يميز بين لذتين، لذة روحانية وأخرى جسمانية، معتبرا أن اللذة المباركة هي الروحية التي يحققها الإنسان : «**لاسيما إذا ترك الحواس ورفض العالم المحسوس وتشبه باللطيف منه وكان كالمفارق عنده وتوجه بالمفارق إلى المفارق**»[14].

إن هذا الإنسان الذي يستطيع أن يسمو بروحه ويفارق عالم الحس والمحسوسات هو الإنسان السعيد الذي تكون الملذات الروحية : «**مركوزة في جوهَره وهي تصدر منه ويجدها إذا انصرف إلى نفسه**»[15]. لأن الانصراف إلى النفس لاستكناه حقيقتها هي استكناه للحقيقة المطلقة والخير والسعادة واللذة الدائمة.

وعلى هذا نجد «ابن سبعين» يقرر أن اللذة المحمودة لا تصلح إلا بالسعادة: و«**السعادة، معرفة الله ومعرفة ما يجب من أجله، واللذة لا تصبح إلا بالسعادة؛ أعني اللذة**

(13) يد العارف، ص 324.

(14) رسالة الألواح المباركة، ص 270.

(15) رسالة الألواح المباركة، ص 11.

المحمودة. وهذا كله لا يتمكن إلا بالقصد الأول الواجب الوجود الذي هو الأصل في السعادة واللذة»[16].

أما عن لذة المحقق المقرب، فهي لذة لا مثيل لها، وقد تحققت له عندما آمن بالوحدة المطلقة وكفر بالاثنينيةوالتعدد في الوجود وأدرك أن الله : **«هو الأول والآخر والظاهر والباطن. وهو الخير وهو السعد وهو اللذة، وهو هو وكل شيء هالك إلا وجهه، وهو الذي صورة كل شيء وغايته ومقدم الوجود وضرورته التي لا انفكاك عنها. وهو البد (الله فقط)»**[17].

ومن أجل توجيه مريديه إلى الطريق القويم التي بها تحقق اللذة العظمى، يُسدي لهم النصح قائلا : **«فعليك إن أردت اللذة، بتقسيم الوجود وحذفه بعد ذلك. وأخذ ما يجب عليك منه، وصرفه من حيث هو صادق على خلاص عاقبة الأمر الحاضر والماضي واللاحق فاعلم ذلك»**[18].

ولما كان المحقق الذي تحقق فيه الوجود بأكمله باعتباره هو الفياض على العالم. ومادام ذلك المحقق هو «ابن سبعين» الوارث لِسِرِّ الحقيقة المطلقة، فهو يأمر تلامذته بأن يتخذوه واسطة وقدوة من أجل بلوغ اللذة الخالدة فيقول : **«واجعل كُليتك وجُملتك عندي. واحفظ نفسك بحفظ عهدي. وارحم ذاتك بذاتي وخذ لذاتك من لذاتي. ودعم هاتك لهاتي وابذل جدك كما بذلت جدي. وركب سعادتك كما ركبت سعدي وخذ نفسك بالذي أخذها به أهل الحق والمقرب»**[19].

5 – الفعل الإنساني ومسألة التوبة الأزلية :

انتهينا من معالجتنا لمسألة مصير الإنسان والعالم الآخر ضمن مبحث الوجود في مذهب «ابن سبعين» إلى أن كل ما يفعله الإنسان يكون تابعاً للمشيئة الإلهية، ذلك أن الفاعل على الحقيقة هو الله مطلق الوجود، فتقرر أنه لا يمكن أن يوصف الفعل الإنساني بالشرية لأن الشر عدم والعدم لا وجود له.

---

(16) بد العارف، ص 324.

(17) بد العارف، ص 324.

(18) بد العارف، ص 325.

(19) بد العارف، ص 225- 226.

ونعود هنا لكي نزيد المسألة وضوحا ونضعها في إطارها الأخلاقي ونعلل خيرية الفعل الإنساني بربطه بمسألة الثوبة الأزلية.

يرى «ابن سبعين» أن هناك قصدين ينطلق منهما الحكم الأخلاقي على أفعال المكلفين : **قصد شرعي وقصد عقلي.**

الأحكام التي تصدر وفق **القصد الشرعي** تختلف باختلاف الأفعال الإنسانية، فنحن نحكم على هذا بأنه بعمله الحسن يدخل الجنة وهذا بعمله السّيء يدخل النار، ونفرق بين الثواب والعقاب والخير والشر والجنة والنار[20].

أما الأحكام التي تصدر وفق **القصد العقلي** فهي لا تميز في أفعال الإنسان بين خير وشر وثواب وعقاب، لأن رحمة الله هي الفاعلة على الحقيقة، وهي مهيئة للخير، وهي جاءت بالخير، وهي عصمت من الشر[21]. بفعل هذه الرحمة الإلهية العامة ينعم الكل وتتاب جميع أفعال الإنسان بفعل التوبة الأزلية والتي هي أس النجاة والفوز : فـ**«أبواب الله المفتوحة لا نهاية لها، لأن مواطنها لواحق القدرة الإلهية والفيض الإلهي والإمكان المطلق»**[22].

إن الرحمة والتوبة تلك، كما يرى ابن سبعين، أزلية في علم الله. كانت قبل الكون مثلها في ذلك مثل الممكن والواجب، ولذا فقد أسعد بها التائب وقد قبلت منه الثوبة في الأزل، وأصبح بها الفعل الإنساني كله خير : **«فالتوبة (إذن) هي الكون وهي القيامة الخاصة، وهي الحشر والعرض، وهي المقدمة على نتيجة النشأة المعروضة، وهي الحد، وهي الفصل، وهي السلام المطلوب... وهي رأس التدلل، وهي مفتاح الرسم القديم في مذهب أئمة التعليم»**[23].

ثانيا : الجانب العملي في الأخلاق عند ابن سبعين :

إذا كانت الأخلاق النظرية، كما مر معنا، تمثل الجانب الذهني الميتافزيقي لفلسفة «ابن سبعين» الصوفية، وتتمحور حول الاتجاه العام لنظريته في وحدة

(20) انظر الرسالة الرضوانية، ص 320 وما يليها.

(21) الرسالة الرضوانية، ص 320 - 321.

(22) رسالة ابن سبعين : كتاب فيه حكم ومواعظ أولها اسمع ما يوحى ويقرأ، ص 25.

(23) الرسالة الرضوانية، ص 347.

الوجود المطلقة، قد انتهت إلى إثبات الخير المطلق ونفي الشر من العالم، وجعل تحصيل الكمال وبلوغ السعادة القصوى والتحقق بالوحدة هو غاية الأخلاق الأساسية. فإن الجانب العملي من تلك الأخلاق هو الذي يتمثل في عدد من السلوكات الأخلاقية، تروض النفس وتساعدها على تحقيق الكمال ذاك.

ومن أهم السلوكات العملية التي يقترحها «ابن سبعين» لبلوغ الكمال، هناك ما يتعلق بالطريق الصوفي وهي مجموعة من القواعد التي يلتقي فيها تارة ويختلف تارة أخرى مع المتصوفة الخلص من جهة، والمتصوفة الفلاسفة من جهة أخرى، كاتخاذ الشيخ المرشد ومجاهدة النفس، والذكر والتصرف في الأكوان. وهناك ما يتعلق بالآداب المرافقة والمعينة على سلوك الطريق،كالزهد والثوبة والخلوة والصدق والسماع.

ومن جملة القواعد التي يجب أن يلتزم بها داخل للطريق الصوفي أو على الأصح الطريق السبيعنية، ما يلي :

اتخاذ الشيخ المرشد : وهو من الشروط الأساسية التي يشترطها «ابن سبعين» لدخول عالم التحقيق وسلوك درب العرفان.

ومن صفات الشيخ الملم والمربي الناضج : أن يكون محصلا للكمالات وأسبابها والتجوهر بمدلول الإمكانات الإلهية كما يجب أن يكون. «**والاتصاف بالحكمة التي تفيد الصورة المتممة للسعيد وبالحقيقة التي تقيمه في الصور المقومة وتعمل على نيل الآلات التي تعطي الحق بحسب ما تعطيه وتقتضيه طبيعة البرهان**»[24].

ومن صفاته كذلك أن يكون وارثا سر النبوة، لأن الشيخ الكامل هو المحقق الوارث، مفيض الخير على العالم : «**والوارث هو المحقق، فالعقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون إليه بالضرورة**»[25]. فهو داخل تحت أحكام النبي محمد (ﷺ)، تظهر عليه السنة المحمدية عِلْما وحالا وذوقا وفعلا ووجودا. كما يجب أن يكون قد : «**عرف العلوم الضرورية والأعمال الواجبة وعلوم الفلسفة كلها وحصل**

(24) عهد ابن سبعين لتلامذته، ص 43.

(25) شرح العهد، ص 121 - 122.

الحقيقة الجامعة لكل شيء»[26]. ويجب على الشيخ أن يكون محبا ومحبوبا من طرف مريديه رؤوفا بهم خادما لهم[27]. حيث يقول : «**وحبيبك من يدبر أمر آخرتك ويعينك عليها ويذكرك بها، ويهجرك ويصلك من أجلها»**[28].

أما ما يجب على المريد السالك إزاء شيخه فهو : أن يفنى في حب مرشده ويتصف بصفاته، ومن ثمة يرتبط به ارتباطا لا انفصام له. وعن هذه المحبة يتكلم أحد تلامذة ابن سبعين الذين شغلوا بعلمه وتشبتوا بمشيخته و لم يرضوا بمشيخة غيره بديلا، وهو شارح رسالة العهد الذي يقول : «**الحبيب (الشيخ) هو الذي غلبت صفاته على قلب المحب وانْطَبَعَتْ صورته فيه مجردة، ومنه ذلك الانطباع من قبول صورة غيرها.. (و) هو الذي يملك حسنه وكماله قلب المحب وجملة عوالمه يظهر الحبيب في ذات محبه وحملته»**[29].

أما الوظيفة التي ينيطها «ابن سبعين» بالشيخ المرشد، فهي وظيفة تربوية تعليمية عظيمة الفائدة، وتتجلى في الأخذ بيد المريد حتى يتحقق بالوحدة المطلقة، ويبلغ الكمال والسعادة التامة وذلك بالفعل على : «**زوال صفات النقص من (المريد السالك). وإقامة الكمالات بدلها فيه»**[30].

ويعتقد «ابن سبعين» أن الذي يجب أن يكون شيخا بالمعنى والمواصفات السالفة الذكر ليس أحدا سواه. وفي ذلك يقول شارح العهد على لسان شيخه: «**أنا هو الموجود، في كل مكان أنا»** وقوله : «**والمقرب هو عين الخير وكل الكون ومالك كل لون»**[31] وأنه هو شيخ زمانه والمحقق المقرب على الإطلاق، وعلى طالب الحقيقة أن يخضع كلية لشيخه واتباع إرشاده، فإن في ذلك يتحقق ما يطلبه.

---

(26) شرح العهد، ص 121.

(27) حيث يذكر ابن الخطيب في كتابه الإحاطة (ج 4، ص 33، ط 1، 1977، القاهرة، تحقيق وتقديم عبد الله عنان)، ان ابن سبعين : «كان يتولى خدمة الكثير من الفقراء السفارة أو العبادة والدفانيس، ويحفون به في السكك».

(28) عهد ابن سبعين، ص 44.

(29) شرح العهد، ص 124.

(30) شرح العهد، ص 11.

(31) شرح العهد، ص 129.

ومادام «ابن سبعين» هو نفسه عين الحقيقة. فهو مطلوب الطالب ونهاية سلوك السالك[32].

السفر والمجاهدة : السفر عند الصوفية عامة هو : عبارة عن سير القلب بالتوجه إلى الحق، وهو وسيلة للتحقق بالمقامات والأحوال التي توصل السالك إلى الكمال الخلقي[33].

و«ابن سبعين» إضافة إلى اعتباره أن السفر هو للتحقق بالمثل العليا والأحوال النبيلة، فهو مبلغ للتحقق بالوحدة المطلقة. وعن مزيته يقول : «**التصوف تسعة أوجه وبعدها حبل التحقيق، وبعد الحبل نبدأ بعالم السفر، وبعد السفر نقرع باب التحقيق والنور المبين**»[34].

أما عن الأوامر التي على المسافر أن يطبقها حتى يبلغ المراد هي : أن «**لا يمل ولا يكسل ولا يبالغ في المجاهدة**»[35]. وأن يتخذ المسافر شيخا يساعده على مشاق سفره، ذلك الشيخ الذي : «**يجعل لأتباعه سنة الرفق والجذب بالملائم..**»[36].

وعن المعارج التي يتدرج فيها السالك المسافر حتى يقرع باب التحقيق، يقول بضرورة قطع مراحل[37] : في المرحلة الأولى يتأمل السالك «**الذات العرية عن المادة صحبة سكينة وأشخاص**» فيرى الوجود «**يسيل ولا يقف، ويستمر ولا يختلف ويشار إليه صحبة مجموعة الأول والآخر والظاهر والباطن**». وفي التانية أن يكثر «**من فرض الاتحاد بالقوة الوهمية مع علمك بأنه لا يصح في الواحد من كل الجهات لكنك تنتفع به وبه تخضع القوة المعللة إلى قوة الخبر في قوة التحقيق**».

---

(32) قارن : ما توصل إليه «ابن سبعين» من اعتبار المقرب الشيخ هو عين الخير وكل الكون بما انتهى إليه ابن عربي في قوله : بأنه الولي الذي لا ولي بعده... وبه يُلحق الأول بالآخر.

(33) انظر ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص 409.

(34) الرسالة الفقيرية، ص 6.

(35) (36) مجموع رسائل ابن سبعين رسالة أولها : من كف عن المهلكات، ص 174.

(37) انظر كتاب الإحاطة من ص 13 إلى ص 24 ومقدمة رسائل ابن سبعين، عبد الرحمان بدوي، ص. ص 7 - 8 - 9.

وفائدة ذلك الاتحاد هو ضبط النفس بغبطة وهمية لا حقيقية حتى تقل حركتها فيصح الشعور في الضمير بالوحدة المخطوفة والتي هي مجرد إيذان بالوحدة الحقيقية.

وفي الثالثة : أن يجعل «**إهمال البرهان الصناعي والأقيسة الصناعية النفسانية وجميع أنحاء المقدمات التي بين الناس والقضايا الحملية والشرطية**» مقدمة، ويجعل مقدمة أخرى من «**التوحيد الذي لا يصح معه توحيد بل يكفر به توحيد من لا يعلمه**»، وذلك بغرض الإدراك المتوحد للشريعة وأن لا يتشبث بالفروع والجزئيات والظواهر شأن الفقهاء.

وفي الرابعة : أن يفرض على وهمه تصور الفيض فيرى أن الوجود بأكمله فيض إلهي، ثم بعد ذلك يحمل الفيض على الوهم، إذ لا خير : «**في الفيض ولا سعادة في الحلول ولا فائدة في الاتحاد... فإن الحق قبل ذلك كله، وبعد ذلك كله، عند آخر ذلك كله**».

وفي الخامسة : يطرق بابها المسافر إذا لم يصل المطلوب ويتحقق بالوحدة المطلقة آنذاك فعليه أن يَرْحَلَ إلى شيخ يدبره بخواص الأسماء الإلهية القائمة به فإن بلغ المراد فذاك وإن لم ينله فعليه بغيره يدبره بالتصريف، إذ عليه في هذه المرتبة أن يحيا الأحوال في نفسه تجارب خاصة به، وأن يشعر بأنها مدد من الله فلا «**يرى إلا بنوره ولا يشهد إلا بحضوره**».

فإذا اطلع المسافر على علم الهيئة فرأى تعدد الوجود من أفلاك وعقول ونفوس وإنسان وحيوان ونبات وجماد، وأدرك بعد رجوعه إلى نفسه أنه هو تلك العوالم «**بوجه ألطف وهي له شبه انموذج**»، عند ذلك يصل العلم الحق والادراك الأعظم فيشاهد بأنه محيط بالكل والكل محيط به، وأن الكل فاض عن واحد هو الله إحاطة الإحاطات، فيجد خبره «**كأنه الكل ويحتمل الكل وتسمع أمثلة الجميع فيه وكأنه إحاطة أخرى**».

تلك هي طريق السفر، طريق النفوس القوية المفطورة على التصوف والقاصدة الحق والتحقيق بالوحدة.

ويرى ابن سبعين أن النفس لا تكون من القوة بمكان ولا يمكن أن تبلغ مرماها إلا إذا هذبت وعُوِّدت على الفضائل، ولا يتم لها ذلك إلا بمجاهدتها.

• فكيف يتحدد مفهوم المجاهدة عند ابن سبعين ؟

إذا كانت المجاهدة عند الصوفية عامة تعني محاربة النفس الأمارة بالسوء، أعدى أعداء الإنسان، بتحميلها ما شق عليها بما هو مطلوب في الشرع[38]، فإن «ابن سبعين» لا يعتبر النفس شرا على الإطلاق ولا خيرا على الإطلاق وإنما هي من الخير والشر قوامها. ولذلك نجده يدعو مريديه إلى تهذيبهاوتنقيتها من أدران الشر، وتزكية وتنمية جانب الخير فيها، فيقول : «**عجل بخدمة نفسك ولا تهمل مصالح أملك وجسمك، وقل لجملتك : يا مركبة من الخير والشر والمفارق وغير المفارق والسعيد والشقي هاوديني، وإن لم تفعلي نُقابِلُك بطبيعة الخير، ونتذرع بالمفاوت ونظفر بك بأمر السعيد فإنني مجتهد**»[39].

إلا أن الهدف عند «ابن سبعين» من مجاهدة النفس ليس تنقيتها من الشر وتصفيتها من شوائبه وحسب، بل الهدف الأساسي هو الزامها بالوحدة المطلقة وفي هذا يقول مخاطبا أحد مريديه : «**يا هذا ! غض بصر إدراكك عن غير الله، ثم قل لنفسك : يا خسيسة المنزلة، متى ثبت سواه حتى تستريبي فيه وتغضي بصرك عنه هو الله.. فلا هو إلا هو ولا يمكن غير ذلك**»[40].

الذكر : الذكر عند ابن سبعين هو قول «**لا إله إلا الله**» وهو وسيلة من الوسائل العملية المؤدية إلى الحق. وقد خصص رسالة بأكملها لتوضيح هذه الرياضية، هي «الرسالة النورية أو النصيحة».

والذكر في نظر «الغافقي» رياضة روحية هامة تثبت السالك في سفره على طريق التحقيق، لأن : «**ذكر الله.. هو المعلم الأعظم وشيخ الشيوخ**». كما أن الذكر هو أساس الوظائف الشرعية من صلاة وصوم وحج وجهاد : فـ«**لا تصح**

---

(38) اجرجاني، التعريفات، ص 138.

(39) الرسالة الرضوانية، 347.

(40) رسائل ابن سبعين : ملاحظات على بد العارف، كتبها ابن سبعين، ص 257.

وظيفة شرعية إلا به»[41]. إلا أنه لا يتقيد بزمان أو مكان في تأديته كما تتقيد العبادات الشرعية الأخرى.

ويجعل «ابن سبعين» الذكر مقوما لكثير من المقامات التي يكون فيها السالك بين يدي الله عز وجل :

* فعن فائدة الذكر في التقوى يقول : **«التقي إذا ذكر عظم خوفه وكثر أدبه وحصر في وهمه الوعد والوعيد، تحض على مجانية جميع ما يبعد عن الله، والذكر يحرر من هذه المجانية»**[42].

* وعن فضل وفائدة الذكر في باب الورع يقول : **«الوَرِعُ إذا ذكر زاد ورعه وحفظ حاله، لأن الورع كناية عن ترك الشهوات أو ترك ما لا يعنيك أو ترك المشغل بالجملة، أو إهمال ما لا تُحْمَدُ عقباه. وذلك لا يصح إلا بالتقليل والزهد المحض، ولا يقوى إلا بالتقوي، ولا يمشي نحو الصواب إلا بالعلم، ولا يدوم إلا بالصبر ولا يحمد إلا بالرضى، ولا يكمل إلا بالأنس بالله»**[43].

* ويرى في فائدة الذكر في الخلوة، أن له به منفعة عظيمة، ذلك : أن **«ذكر صاحب الخلوة... ينادم رَبّه بذكره ويتلذذ بالأنس به، وأيضا بإفراط الذكر في الخلوة يجد المواجيد العظيمة وينال المراد منها، لأن الذاكر إذا ذكر على ما يجب ذكره المذكور (الله)، فإنه من أجله وله انقطع. وهو سبحانه يعلم ذلك. وأيضا يدوم في خلوته فإنه مادام يذكر، يذهل عن نفسه وعن أخبارها بالجملة وعن أهل الوطن، فيستقيم من غير أن يمر عليه وقت»**[44].

أما عن فضيلة الذكر في مقام الزهد فيقول : **«وإذا الزاهد وهو يذكر ربه ترك ما يجب تركه وتمسك بما يجب من أجل الله، والله هو الكفيل به لأنه عز وجل يقول : ﴿أنا جليس من ذكرني﴾. والحاكم العادل المرشد المعلم المدبر الغني إذا تصرف عبده معه أعني**

---

(41) الرسالة النورية أو النصيحة، ص 154 - 155.

(42) نفس المرجع، ص 175.

(43) نفس المرجع، ص 176.

(44) نفس المرجع، ص 174.

بمحضره وهو يذكره، بمعنى أنه يشاوره ويطلب منه أن يختار له الأولى. وهذا هو الذكر النافع الذي يعقل فيه هذا كله.

فذكر الله هو المعلم الأكبر وهو شيخ الشيوخ وهو يعلم الملك ويعقل في حركة الفلك، وبه يبعث النبي، وبه يعلم ويعقل ويحكم»[45].

ويرى ابن سبعين في فضل الذكر عامة، أنه من صَفَا ذكره، ذكره لحبيبه وابتعد عن الأوهام الحسية والفكرية واعتزل كل ذلك وخلا بحبيبه وذكره : **«أعانه على الجميع وملكه من الكل وبلغه إلى غاية أماله ويستميل نفسه إلى قوله : الله. الله. الله. الله»**[46].

التصرف في الأكوان : هذا التصرف في نظر «ابن سبعين» جاء نتيجة للمجاهدة والذكر، لأن الرياضة العملية هي منفعلة عظمى في التصرف «بالهمة» في عالم الطبيعة، وذلك بالارتقاء من الحس الظاهر إلى الحس الباطن، ونزع الأوهام واعتماد علم السمياء والاستفادة من أسراره في التصرف في الموجودات.

وقد كانت هذه الرياضة والعلوم المُدَعِّمَة لها شائعة في عهد «ابن سبعين»، كما كثرت الكتابات فيها. حيث نجد «ابن خلدون» يخبرنا عنها بقوله : **«ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها والروح من تلك العوالم»**[47].

ويتم التصرف في الأكوان باستعمال قوى الكواكب، كما يرى «الغافقي»؛ وذلك عن طريق المجاهدات والرياضات والذكر حيث يقول : **«ومن أراد استعمال قوى الكواكب بحسب صناعة أهل العلم الرياضي لابد من الذكر، وذلك بعد الدستورية؛ أعني أن يكون الكوكب في بيته أو شرفه في الوتر، وينظر الكوكب إليه من بيته أو شرفه من الوتد. كالزهرة من الميزان في الطالع، وزحل في الجدي أو في الميزان**

(45) نفس المرجع، ص 179.

(46) نفس المرجع، ص 175.

(47) ابن خلدون : المقدمة، ص 469.

والمريخ في الجدي. واعلم أن الكوكب إذا كان في الحيز أو البرج أو الدستورية كان أظهر فعلا وأقوى تأثيرا»[48].

ويبين «ابن سبعين» مجموع الحركات والأقوال والأفعال التي يقوم بها الحكيم من أجل التأثير في الكون كَـ«**اتخاذ الصورة والاسم والبجور والأفعال**»[49]. ومثال ذلك عنده : «**برج الثور : تستعمل صورة إذا كان في الوجه الثاني ويريد الحكم أن يخدم أمره، يتخذ صورة ثور مضروب الوسط ويناديه : «لهرلرل» ويبخر بذنب الفأر ويفعل الأمور المهلكة بإذن الله، ويقول في جميع خدمته : «يا حمر لايل» يا دبر لايل، يا جبر لايل، ومفهوم ذلك : يا مالك القوى السامرية في الأجسام الفلكية والطبيعية والذوات العارفة بك والتي فوقها، يا نور النور**»[50].

وقد قام «ابن سبعين» بدراسة تحليلية نقدية لكثير من طرق التصرف في الأكوان ضمن علم الحروف والأسماء سواء التي أخذ بها المشارقة أو المغاربة، فميز فيها بين الكاذب والمشكوك والصحيح، واعتبر أن السيمياء الصحيحة هي التي هذبها حكماء الهنود واليونان في روحانية البروج والمنازل والكواكب ورؤساء الطبائع[51]. ويرى أن علم السيمياء : «**خمسة أقسام، الكاذبة منها : التي يذكرها مسلمة (ويعني به المجريطي الذي أدخل رسائل إخوان الصفا الأندلس)، والمشكوك منها : الذي يزعم ابن مسرة أنه وصله، والصحيح منها : الذي إذا وصف للفقيه سماه كرمة، وإذا ذكر للحكيم سماه تصريفا، وإذا ذكر للمقرب سماه فتنة**»[52].

وهذا القسم الصحيح عنده هو : «**كتاب الحروف الوضعية المربوطة بالصور الفلكية والعمل الذي عليه مدار المجتمع وفيه أسراره، أو هو مقدمة الكلام المعتمد عليه في الربوط والانتظام الذي هو جامع له في المبادئ والأحكام، لأن سمعته الروحانية لا يعصيه منهم (فيها) أحد**»[53].

---

(48) (49) الرسالة النورية، ص 160.

(50) نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(51) الرسالة النورية، ص 151 وما يليها.

(52) ملاحظات على «بد العارف»، الرسائل، ص 253 - 254.

(53) كتاب «الدرج» أو «الحروف الوضعية في الصور الفلكية» مخطوط بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة 202، ص 15 - 14 عن كتاب ابن سبعين وفلسفته الصوفية، د. التفتزاني، ص 141 وانظر كذلك كتاب الوحدة المطلقة عند ابن سبعين «ياسر محمد شرف»، العراق، 1981، ص 197.

وقد ضمن «ابن سبعين» كتابه **«الدرج»** أو **«الحروف الوضعية في الصور الفلكية»** جداول للحروف وما يقابلها من الملائكة، كما يتكلم عن الحروف الأبجدية وهي ثمانية وعشرون حرفا ويعتبرها سر الله في الوجود وخزانته ومستودع أسراره وأسمائه وعلمه وأمره. كما يقسم (ابن سبعين) الحروف تلك على العناصر الأربعة ويضع لكل عنصر عزيمة : عزيمة النار، عزيمة الهواء، عزيمة التراب، وعزيمة الماء. ويرى أن على المتصوف أن يتكلم بها : **«على ما يناسبها من العناصر والحروف والمنازل ويتصرف بها في كل ما يختار من الأعمال والسمياء»**[54].

ويعتبر «ابن سبعين» أن كل من أتقن معرفة علم الحروف والأسماء فإنه يصبح : **«صاحب العقد والحل والولاية والعزل وله التصريف في المواليد وغيرها من الكائنات والمكونات»**[55].

(54) مخطوط «الدرج» أو «الحروف الوضعية»، ص 19 وما يليها عن كتاب الوحدة المطلقة، تأليف محمد ياسر شرف، ص 200، ط 1، العراق، 1981.
(55) مخطوط «جواهر السر المنير»، ص 38، عن نفس المرجع السابق، ص 201.

خاتمة

خاتمة

تلك كانت فلسفة «ابن سبعين» الصوفية التي أبان صاحبها من خلالها عن براعة فائقة في جعل المتخالف من الأراء يدخل تحت النظام الشامل والوحدة الأبدية. كما أبان عن فِكْرِهِ التناسقي الذي هيمن على العلاقة التي ربطت المقدمات المختلفة التي انطلق منها مذهبه، بالنتائج التي وصل إليها. وكذلك أبان عن نضج القضايا الفلسفية ـ الصوفية التي تناولها بالبحث تحليلا ونقدا وتركيبا. وما نتائج قوله بالوحدة المطلقة انطولوجيا والتحقق بها ابستمولوجيا والتخلق بها اكسيولوجيا إلا انعكاسا للنضج ذاك.

كما أبانت تلك الفلسفة عن جهد «ابن سبعين» الحثيث من أجل إزالة الحدود التي أقيمت بين الوجود الحق (الله) وَلَواحقه (الموجودات)، جهدا موجها من أجل إزالة التمايزات والقيام بكل ما هو لازم لترسيخ مذهب الوحدة المطلقة على أسس فكرية لا تقبل التغيير والتبدل.

ضمن ذلك الجهد دافع «ابن سبعين» عن القول بالوجود الواحد الذي لا يفسح مجالا «للاثنينية» أو التعدد. كما دافع عن القول بالحق الذي هو صورة كل موجود وغايته، وكفر بالانفصال بين أطراف الوجود، ورفض فكرة الاله المفارق المتعالي عن العالم (أو الإنسان الأكبر).

كما اعتبر الإنسان (أو العالم الأصغر) هو أبهى ما صدر عن الله بالفيض الأقدس، وأن أعلى مرتبة يصلها الإنسان من الكمال هي التحقق بالوحدة المطلقة أبهى العلوم وأعلى المعارف. فعلم التحقيق الذي موضوعه الوحدة المطلقة أو الإحاطة، به يدرك الإنسان الكامل حقيقة وجوده، الذي هو وجود الله فقط، فتصير معرفته بوجوده هي دينه وديدنه وبُدَّه.

وناضل «ابن سبعين» كذلك من أجل نفي الشر من الوجود واعتبر الخير هو أساس الوجود، ومن ثمة اعتقد أن ما يصدر عن الإنسان من أفعال هي خير

لصدورها عن الله في الحقيقة. فكان مصير ذلك الإنسان هو الجنة لدخوله تحت الرحمة والتوبة الأزلية سواء كان مؤمنا أو عاصيا، لأن في نظره : **من المستحيل أن يعذب الله ذاته مادام الله هو الوجود في كليته وتفاصيله.**

وضمن مجهوداته تلك ونضاله ذاك من أجل دعم الوحدة المطلقة والدفاع عنها ضد المناوئين، هب يلتمس أدلة نقلية من الكتاب والسنة تسند مذهبه. فمثلا قوله تعالى : ﴿**كل شيء هالك إلا وجهه**﴾[1]. يتأوله بأنه : يدل على أن الوجود واحد لا تعدد فيه. وفي قوله تعالى : ﴿**شهد الله أن لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو**﴾[2] يرى أنه يدل على الوحدة المطلقة والتوحيد السالم من علل المحتملات كلها، لأنه لا يصح التوحيد ممن أشرك بالله بوجه ما. ومن اعتبر الوجود غير الله والله غير الوجود قد أشرك، لأنه لا يصح التوحيد ممن أشرك بالله بوجه ما[3]. كما اعتمد مجموعة من الأحاديث القدسية والنبوية لتدعيم وتبرير مذهبه مثل : «**كنت كنزا مخفيا فخلقت الخلق ليعرفني**»[4]. هذا الحديث عنده دليل على الوحدة بين الخالق والمخلوق بشكل مطلق. وقوله ﷺ : «**أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر**»[5]. يتأوله كالتالي : العقل عند العقلاء أس صنعة العالم والقطب الذي يدور عليه التدبير، وهذا الأمر لا يلتبس على أهل الحق، فالله تعالى كان ولاشيء معه سواه فأبدع العقل من لاشيء[6].

ومهما كان الجهد الذي بذله «ابن سبعين» فإنه لم يقه شر هجوم الفقهاء ولم ينفع في رد طعونهم عليه واتهامه في عقيدته، مركزين على قوله بالوحدة المطلقة (الكفر الصراح)، وما ترتب عنه في القول بالتحقيق والمحقق، وتمييزه بين الحكم الشرعي والعقلي على فعل الفاعلين واسقاط التكاليف، مما سينعكس سلبا في استمرار مذهب الوحدة المطلقة من بعده.

---

(1) سورة القصص، الآية 88.

(2) آل عمران، الآية 15.

(3) انظر ابن سبعين رسالة : كتاب فيه حكم ومواعظ، ص 37.

(4) بد العارف، ص 177.

(5) بد العارف، ص 182.

(6) بد العارف، ص 182 - 183.

ملحق

بعض النصوص المختارة
للشيخ عبد الحق بن سبعين

حد العلم بنظر الفقهاء والأشاعرة والفلاسفة والمتصوفة

فنبدأ بذكر الفقهاء والأشعرية معا إذ الفقيه في الشريعة يفيد الأمور المتممة لها وبعض المقومة. والأشعري لا يتعرض للمتممة إلا من حيث هو فقيه. ومذهبه وما هو بسبيله من الأمور المقومة لها على ما يزعم والصوفي يعلل عليهما ويضحك منهما ويرهما مع ظل الحقيقة، وان سعيهما على غير الطريقة. وهما عنده من الأشياء التي بقطعها يدرك المطلوب، وبتحصيل ضدها يظفر بالمحبوب. مع كونه يقول بما يقولانه ويعمل بالذي يعملانه غير أنه يعتقد أن البداية فقهية والنهاية صوفية. فمن طلب في البداية نهاية فقد تحول عن الهداية. ومن طلب في النهاية البداية فقد ظلّ وحرم الغاية. ولكل زمان مذهب ولكل مقام مطلب. ونضرب لك مثلا يستبين لك به ذلك. الصبي إذا دخل المحضر وتعلم ما من شأن المحضر أن يفيده، ثم يخرج منه ودخل على الأستاذ وحصل ما يجب له وما يفيده الاستاذية، ثم انتقل لرتبة الاقراء والتأليف ثم غلب عليه المعنى وحجبه عن الحس فطلب الخلوة والانفراد. فنقول المحضر مقدمة الأستاذ، والأستاذ مقدمة الاقراء، والاقراء مقدمة للتخلق والولاية. فيخرج من ذلك أن كل وليّ أستاذ، ولا كل أستاذ ولي. وكل أستاذ طالب، ولا كل طالب أستاذ. وكل طالب حضر في المحضر ولا كل من حضر في المحضر طالب. والصوفي وفقك الله ظفر بنتيجة العلم الإلهي والفقيه بمقدماته. والمقرب لا يذكر مع واحد من هؤلاء بوجه، ولا يقع بينه وبينهم مقارنة. لأن المقارنة لا تقع إلا في الأنواع المتفقة بالحد المختلفة بالكيف. والمحقق خارج عما ذكر.

وأما الفيلسوف فكثير السلاح قليل النطاح، طويل العدة قصير المدة والنجدة. ينعت بحوله وقوته ويشقى بنفسه وهمته ويعجن قوت قلبه بغير ملح ولا ماء، ويجهد عمره بلم ولما، لا بدنياه ظفر ولا لأخراه اتجر. حرمانه أظهر من شمس النهار والمصباح، وخذلانه أشهر من الرعد والرياح. يعلن الحق وينصر

ضده ويحفظ الباطل ويبذل فيه جده، ثم يسفسط بالطبيعة وما بعدها وأخرى بالتعاليم ومقاصدها، ويطنطن بين ذلك بالمعاني المنطقية ويموه على المؤمن بالألفاظ الوحشية. و لم يعلم أن المنطق في قوة النفوس ولو أن النفس تمشي نحو الصواب وكان يوافق كلام الناس أفعالهم بالاستقامة العقلية وإيثار الحق والانقياد له ورجوعهم لأنفسهم لأغناهم ذلك عن المنطق، والدليل على ذلك من ثلاثة وجوه، أحدها وهو الأظهر، النبوة وما هي عليه من الإدراك والفضيلة الإلهية، وتصريفها في الموجودات وفهمها المعاني المعقولة، وضربها الأمثال العقلية والحوادث الغيبية، وإدراك الكلام والحجج القاطعة للخصم حتى تأخذ من يده ما عنده وتصرفه من طبعه وترده.

والدليل الثاني : أن النفس الحكمية هل انتقلت بالحكمة للحكمة وللمراتب السنية من حيث هي نفس أو هل زادها إلا الصورة المتممة وكون العقل المستفاد عاد فعالا واتحد العلم عندها بالمعلوم فلا منطق إذن، ولا يعلم من خارج فإن الداخل والخارج والمتصل والمنفصل جميع ذلك في المادة. فهذا المنطق إنما هو موصل لتلك الرتبة. والمنطق بهذا النظر إنما هو دواء والأدوية كثيرة وأنجعها دواء المعصوم، إذ الممرض حرم الراحة إلا على يديه. فدع عنك يا أخي طب العجائز فالراحة منه وفيه لا من الواجب ولا من الجائز وعليك بالطبيب الممرض ورسوله والعمل الصالح وأجناسه وفصوله.

والدليل الثالث : أن التعليم إذا نظرته وحققته إنما هو غسال لأوساخ النفس. وأوساخها لا تزول إلا بمشاركتها وغسلها لنفسها. وكأن العلم النظري ينبهها على موضع الماء والصابون لا غير. وقد يوجد في النفوس من يمشي ويطلب على فائدته بنفسه حتى يجدها دون المرشد. وإلا هذا الذي أرشد بالنظر من أعلمه بذلك، إنما هو أخذ ذلك من نفس أخرى، والأخرى من أخرى ويمر ذلك لله بالضرورة. فارجع لله وهو يرشدك. والنبي لم يأت ان يعلمك بنفس العلم إنما جاءك يعلمك بالمعلم وهو يفيد العلم ويرشد له ويحسن به لغيره، ولأجل هذا سعد وأسعد. ولذلك قال بعض الصوفية «العلم النظري ينفخ الأوساخ والعلم القلبي يغسلها ويزيلها بطبعه». فإن العلم النظري حسي ولأنه قد اجتمع من الحس والعقل الهيولاني. والعلم القلبي معنوي. والحسي يغسل مثله، والمعنوي

يغسل مثله. والا رأيت من يزيل شبهة القلب وتشكيك النفس بالغسل. أو رأيت من يزيل الجوع بالبرهان. فلكل عالم لواحق، ولكل مذهب تحقيق ومخارق. واعلم يا أخي أن كل مرغوب فيه، وكل محبوب وكلما يطلب ويسعى له ويراد إنما هو لكونه أو فيه أو له أو عنه أو به أو منه خبر اما حقيقي واما كاذب واما مظنون، **والخير خيران اما ذاتي أو عرضي. فالذاتي في الأشياء التي الخير فيها بالذات. والعرضي في الأشياء التي هو فيها بالعرض. مثال ذلك من الخير الذاتي السعادة مع العلم والهداية ورضوان الله والسمع والطاعة وما تضمنه القدر من الخير المحض. والذي بالعرض مثل أن يسقط حجر على خراج أو ورم لمسلم فيفتحه.** وبالجملة اقرار المنافق بضد ما في نفسه هو من خارج خير، وفي الحقيقة وفي نفسه شرّ. واقسام الخير ثلاثة : **خير يراد لنفسه ولا يراد لغيره، وخير يراد لنفسه ويراد لأجل غيره، وخير يراد لغيره ولا يراد لنفسه ولا في وقت من الأوقات. فالأول** من هذه هو الخير باطلاق وهو الله سبحانه وتعالى. **والثاني** مثل طلب العلم له والولاية وغير ذلك مما يراد لنفسه ولغيره. **والثالث** مثل شرب الدواء المر لكي تنال الراحة. والعاقل متى وجد الخير الواجب لم يطلب الممكن ولا أراده لنفسه ولا ابتغاه. والفيلسوف يعطي الخير ولا يدل عليه ولا له إليه طريق. ولا وجه من الوجوه الثلاثة التي ذكرتها لك في الوجه الثاني له نسبة ما يوهم أنه خير من غير أن يكون كذلك وإلا ظهر على المتمرنين منهم ما ظهر على المتصوفة من الأفعال الروحانية ومن التخلق الفاضل والصلاح والطهارة. لا والله ما ظهر ولا يمكن ظهوره على واحد منهم وهم ينكرون ما ظهر على الأنبياء من خرق العادة، وآمنوا بالخاصية وسلموها للجماد وانكروها على النفوس الروحانية المخلصة الكاملة السعيدة.

واعلم يا أخي أن جميع ما كتبته لك من علم القوم، وما ذكرته لك من كلامهم لم نذكره لك إلا لأن نعلمك كيف تتكلم معهم. والذي نحضك عليه أن تتكلم به مع نفسك هو هذا فالخير إذن في النبوة بالذات، وإلا قد أعطتنا انموذجا من خرق العادة ودلت الأمور العلمية، وبينت ما يحتاج من المعاني العلمية، ودلت بالجملة على الخير، وتكلمت بكلام ربه ومفيضه والمنعم به، فكأن النبي والفيلسوف ضدان. فانا نقول النبي يحض على الخير ويفيده ويرشد إليه والفيلسوف لا يحض عليه ولا يرشد له إلا بالمغالطة أو بما لا يعلم لما لا يعلم.

والصوفي مع المحقق مثل الفيلسوف مع الصوفي. وإذا قد بينت لك المراتب الخمسة بهذا البيان فنذكر الذي وعدتك به فنقول : حد الاجتهاد عند الفقهاء، استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي. وعند الأشعرية النظر المفضي إلى العلم مع سلامة العقل والمعلم المحكم للطرق المرشدة. والعلم عند الفقيه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد. ومعنى العلم عنده ما يفهم أو يفهم منه خطاب الله تعالى وخطاب رسوله ﷺ. وينظر ذلك من كلام العرب وما قاله السلف ولا يتطرق لنظر ولا لمعقول وهو يتعرف في الأمور المعقولة. وحد العلم عند الأشعري معرفة المعلوم على ما هو عليه. هذا هو المستحسن عندهم من الحدود المتقدمة ونظرهم في ذلك عقلي. والأشعري من حيث هو أشعري ناظر الفقيه. والفقيه من حيث هو فقيه يعلم الأشعري، والشريعة معقولة ومركبة منهما. فإذا كان الفقيه يحكم على الكلام كان أكمل وأتم وكذلك الأشعري. والفقيه رتبته متقدمة على الأشعري إذ الفقه فهم النصوص الشرعية والنظر فيها والتعرف بها ومذهب الأشعرية مكتسب من الاستدلال والنظر فيها. وإن كان الأشعري يأخذ مذهبه من الكتاب والنسة ويبني عليه فهو بتأويل وتقرير. وهما بالجملة على استقامة شرعية ووعي عقلي والله يلطف بالجميع بمنه وكرمه. وإنا نجمع لك كلامهما في نسبة واحدة وتقسيم كل واحد، ونلقي إليك معنى الفقيه والأشعري. والأشعري خصم المتشرع المخالف للشرعية ولسانها في ذلك ومشغب المتشرع ومشوقه لغيره. فإن مذهب الأشعرية مأخوذ من الجدل والخطابة والسفسطة وهو غير صحيح وعلى غير الوجه الصناعي. والفقيه لسان الشريعة في أحكامها وخصم المتشرع فيها في أحكامها والعارف بأحكامها وخصم المتشرع ومعلمه لأحكامها فنبدأ بذكره فنقول :

الأحكام تنقسم إلى قسمين عقلي وشرعي. فاما العقلي فهو كحدوث العالم واثبات الصانع واثبات النبوة وغير ذلك من أصول الديانات. والحق في هذه المسائل في واحد وما عداه باطل. فنبدأ بذكر الحكم الشرعي وحينئذ نذكر لك العقلي : فالحكم الشرعي على ضربين : ضرب يسوغ فيه الاجتهاد وضرب لا يسوغ فيه الاجتهاد (...).

ابـن سـبعـيـن
بد العارف، ص 95 - 99

القـول علـى التصـوف

الصوفي هو العالم بالله العارف به الواصل لغاية الإنسان السعيد على الإطلاق. ولولا خوف التطويل لذكرت حد التصوف وما معناه على التمام وإنما ضيق الوقت منع من ذلك. والصوفي يتكلم على الغاية وكل علم عنده لا يرشد إلى طريقه بشيء لا يصلح ولا يجوز، وهو ينظر العلماء ويسمع أقاويلهم ويمحلها وينحل ما يجب ويقبل الحق ويدفع الباطل ولا يلتفت (إلى) العبارات من حيث هي لأن غرضه ومقصوده الحقائق. مثال ذلك في علم الفقهاء المذكورين قبل يسمع منهم ما يقولونه فإذا انقضى غرضهم نقضه وخلصه وحرفه عن موضوعه. فما يقوله الفقيه من الأمر والنهي لا يقع إلا في الشفع وفي أكثر من واحد وبين الرئيس والمرؤوس. فكأنه عند الصوفي قسم الواحد في نفسه، وزعم أن العدم مخاطب فهو ينظره بعين الحماقة ويفقع عينه بعد ذلك. والأشعري إذا صعد بصناعة التركيب، وينتقل من صفات الأفعال إلى صفات الذات إلى الذات، ويوحد ويقيم الدليل على توحيده ويدفع الخصم، يضحك منه الصوفي فإنه لا يعلم ما يقول ولا يعقل ما هو عليه. وكونه ينتقل من صفات الأفعال إلى صفات الذات ويوحد ويقيم الدليل بماذا انتقل، وهو قد ذهب في الصفة الأولى على زعمه، وكذلك في الصفة الثانية، فكأنه قال يوجد المعدوم. والا إذا وصل إلى الذات القديمة ما هو عندها هل هو هي، أو لا هو ولا هي. فإن كان هو هي فقد قال ان الشيء يصل إلى نفسه ويفارق ذاته في وقت دون وقت، وهذا لا يجوز على المحدث فكيف على القديم. وإن كان لا هو ولا هي فمن الواصل ؟ وما هو الوصول ؟ وهذا وإن كان من مقدمات الصوفية فهو يتحقق عند النتيجة أنه باطل. فالمتصوف ينظره بعين الحماقة ثم يفقع عينه والفيلسوف يسمعه الصوفي. لا تكمل للسعيد سعادته ولا جوهره إلا بأن يعقل السبب الأول الذي منه انبعثت الموجودات. إلا أنه كل موجود يتعدى مرتبة ما من مرتبته ولا يمكنه أن يعقلها، إلا أن يعقل ما بينه وبينها من الموجودات التالية له

بالمرتبة، ويرى أن الموجود الثاني لا يحتاج في تكميل جوهره إلى واسطة، والموجود الثالث لا يعقل الأول إلا بتوسط الثاني، وكذلك الرابع والخامس، ويمر ذلك إلى آخرها. وكذلك كل موجود من هذه الموجودات الناطقة يحتاج في كمال جوهره إلى أن يعقل ما فوقه وما دونه ولذلك احتاج في كمال تجوهره إلى أن يعقل جميع الموجودات كلها على التمام. والعلة في ذلك أن مرتبته من الوجود الفائض من السبب الأول يلي آخر المراتب لأنه إنما يكون بعد تقدم الحيوان غير الناطق والنبات والمعادن والأركان والهيولى. فصارت هذه الأشياء أسبق منه بمرتبة الوجود، وإن كان هو أفضل منها، لأن النفس الناطقة صورة في النفس الحيوانية، والنفس الحيوانية صورة في النفس النباتية، والنفس النباتية صورة في المعادن، والمعادن صورة في الأركان، والأركان صورة في الهيولى. فلما كانت هذه الأشياء كلها قبله في رتبة الوجود، وكان لا سبيل له إلى أن يعقل السبب الأول حتى يعقل ما بينه وبينه من الموجودات، احتاج أن يعقل ما فوقه فيقدره عند ذلك الصوفي ويستعيذ بربه من نقصه وخذلانه وعدم سعده ووجود حرمانه. وكأنه عنده نوع المتفق بوهم المختلف. وعلّل الصحيح بباطل الهوى. وقسم الواحد باعتقاد الضلال. وركب المحال بفساد التصور. وهو عنده بمنزلة المعتوه الذي لا يلتزم ولا يلزم، وتسقط مكالمته. فإنه جعل المثلين منفعلين بعضهما عن بعض، وأحدهما علة في الآخر وجعل العدم مما يحكم به، ويجاز عليه الوجود. وجعل الواحد يتقدم ويتأخر في وحدانيته. وجعل السعادة في الخروج عن الحق بنفسه، وتصرف بالمجاز في جميع أحواله. وهدم بأقواله ما يستفيده بأفعاله. وطلب الخير بالنقص لنقصه، وواصل بالمزيد شقاوته ونحسه. وخلط في دلالته وحرم لمدلوله. ووكل الشوق على طلب الحقائق، وظن الفضائل في اقتناء المخارق دون الدقائق. وهلك بالجملة فلا طب لدائه ومن أعسر الأشياء وجود دوائه. فكف عنه يا أخي واخدم الصوفي، وارغب في مذهبه، وعظمه وأعز من أعزه القديم في أزله. وانا نذكر لك مذهبه ونعلمك مطلبه.

اعلم أن حد العلم عنده والمعرفة والعالم والعارف والشيء والموجود والحق والأمر والواجب، جميع ذلك يجده في نفسه، متى حققه أعدمه ومتى جهله أوجده. فهو إذا حد كما حده من تقدم كان لا شيء، ولا حق ولا وجود

ولا أمر ولا عارف ولا معرفة ولا عا لم ولا علم. وإذا لم يحده كان ذلك كله، فوجوده يحد المحدود وعدمه ينكره ووجوده كلا وجود فحده كلا حد. وغيره من الحادين دونه في العلم والمعرفة وهو المدرك وحده لا غير. فلا حد إذا إلا في الألفاظ المجازية. فلا علم إذا إلا في الاصطلاح الذي يمسك بالأوهام، ويرمي على الحقيقة بالسهام.

أقسام الصوفية وعلومهم

والصوفية على خمسة أقسام : قسم جمهوري، وقسم مشارك، وقسم غير واصل، وقسم كامل، وقسم محرر. **فالأول** العلم عنده على خمسة أنحاء، علم غير كسبي، وهو الموهوب وهو مجهول الوقت له ثبوت غير معين وهو قايم في سريرة الولي يجده إذا أراده من غير استدعاء، إلا إذا هم بالمعلوم علم. وهو المراد بقوله ﷺ : «كنت سمعه الذي يسمع به»، الحديث. وهذا السر هو له في جميع أموره في العلم وغيره، ولا يفرق بينه وبين غيره في إدراك المدرك له وكأنه روح الولي وعقله وجملته فأفهم. **والثاني** علم هو إلهامي، ربطت به للولي عادة جميلة، إذا ضيق نصر به ونصر هو به، وهو على ثلاثة أنحاء يطول ذكرها. **والثالث** هو لدني، وهو محمول على إشارة الهمة المطلقة على ما تضمنه النظام القديم من أمرها واطلعها على ذلك هو، وذلك في وقت دون وقت. والفرق بينه وبين الإلهامي ان هذا يعلم القريب والبعيد والمتوسط، وذلك يعلم الحاضر، وان علم الاقسام الثلاثة فهو لدني. والهمة المذكورة عندهم تعظيم خاص يعطي من نفسه مشارا ما بالنظر إليه يملك كل شيء ويقدر عليه. وهذا هو المفهوم من قول الحكيم «من عرف نفسه عرف ربه» بل من عرف نفسه تشبه بربه. ولا يعتقد في المتصوف إذا اطلق الهمة أنه يريد بها الهمة التي يطلق الفيلسوف. فإن الفيلسوف يريد بها شوقا لا يتبدل اما العمر كله، واما في أكثر الزمان إلى الشيء الذي هو واجب على الإنسان ان يفعله في حياته. فان كان ذلك الشيء جليلا قيل في الهمة انها عظيمة وان كان خسيسا قيل في الهمة انها خسيسة. وهذه التي ذكرتها لك هي جوهر إلهي، روح الجواهر المفارقة ومعناها الفصيح. والفيلسوف وغيره لم يصل **لأكثر من العقل الكلي وزعم أن العقل الكلي هو أقرب**

الموجودات إلى الله عز وجل، أو هو غاية الإنسان.وهيهات على اضمار هذا حرم عظيما وفقد ما لا يقدر، وخسر الشرف المطلق، والعلم الرابع هو تداخل الأنيات، وتوقف احدهما هو العلم فإن تكلم الصوفي بأول وقوفه ورفع صوته بذلك، رفعت خشيته في عالم الكون، ونشرت رايته في عالم الغيب. والعلم الخامس مقارنة الهويات بالآنيات، وما يجتمع في الذات الحاملة للأمانة من ذلك علم، والقسم الأول من القسم الأول من التصوف، هو الذي أدركه رجال الرسالة (القشيرية) وإليه أشار ابن العريف في محاسنه ومفاتح المحقق. وهو مركب من طريق وسلوك ووصول وفناء عن الوصول. ولواحقه مائة وخمسون كالصبر والحلم والعلم وغير ذلك يطول ذكرها، وهو مقام الغزالي، وجميع من تكلم في التصوف بالعلوم الصناعية غير أنه لم يحققه على ما يجب. والثاني منه هو مقام ذي القرنين، وهو ينقسم على ثلاثة وثلاثين قسما. والثالث هو مقام الخضر عليه السلام وهو ينقسم إلى سبعة أقسام والرابع منه مقام يوشع بن نون وهو ينقسم إلى تسعة أقسام. والخامس منه ينقسم على ثلاثة أقسام وهومقام مريم. والقسم الثاني من أقسام التصوف وهو المشارك حد العلم عنده في استقباله وتحقيقه في حمده وجلاله. وهو دنو لا هيبة له ولا هيئة إلا إذا انجلى وفرع وقهر الإشارة وفهمها وأعادها لمثل خطابه بأنا وهو وعليّ. وهذا مقام الكلام فيه كثير وهو لا ينقسم وهو عثماني. والقسم الثالث من التصوف، وهو الواصل حد العلم عنده صرف المعروف بحروفه المتشابهة وأخذ المألوف المخطوف لقراره وقراءته. وهو ينقسم على عدد المثاني وهذا المقام علوي. والقسم الرابع من التصوف وهو الكامل حد العلم عنده تشطير السر واحتياط اللواحق وأمانة الصدق والصادق بحسب الم وهم عسق وطه. وأقسامه بعدد آيات البقرة وهذا هو المقام العمري. والقسم الخامس من التصوف وهو المحرر حدد العلم عنده سلام أهل اليمين واستفهام، «واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا». وأقسامه بعدد حروف يسن، وهذا هو المقام البكري، فافهم واعذر وسلم وحسن الظن واحسن النظر وانصف واعدل واستفهم وتوقف ولازم واغتبط والله يعينك ويسهل عليك بمنه وكرمه ولا رب سواه.

فهذا الصوفي قد انقضى الكلام عليه عندما طاب والتهم إليه. وتحصيله على خمسة ضروب : الأول منها يحصل بالعلم والعمل. وحاصل العلم قطع عقبات

النفس والخروج عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة وتجريد القلب عن غير الله وتحليته بذكر الله. وبالجملة مشاره واحد، ونفسه سهلة وخير محض واعتقاد وتر في جملة تصريفه، فلا يسمع إلا من واحد ولا يرى إلا له ولا يتحرك إلا به. والعمل مركب من الأوامر الشرعية، واجبها ومندوبها، والزهد في مباحها والصوم وأفعال البر ودخول الزاوية، ويعتزل عن الناس ويخلو وحده في موضع لا يسمع فيه كلام البشر ويكثر من التلاوة والذكر والدعاء ويخدم نفسه في جميع أسبابه ويكون قوته قرصة شعير مقدرة الوزن ويقلل أجزاءها مع الزمان حتى يألفها ويتداومها. ويعتزل الشهوات ولا ينام حتى تغلبه عيناه. ويغتسل كل يوم عند الزوال، ويتبخر بالقسط والبخور والروائح الطيبة، ويكون ثوبه وأكله حلالا ويخلص النية لله تعالى في طلب العفو والنجاة والرغبة فيما عنده، وما يقرب إلى الله لا إلى الدنيا وحضرتها والمنزلة عند أهلها. ويقيم معتكفا حتى يبلغ غايته بحسب ما تكون عنايته، والعادة المعروفة ستة توابع وهي اثنان وأربعون يوما. ويكثر من قراءة القرآن والدعاء والذكر، وترديد حروف القسم وماهيتها في نفسه ولسانه. ويستحب أن يقول هذا الدعاء وهو : اللهم يا من هو فوق كل فوق وليس له فوق، يا من هو تحت كل تحت وليس له تحت، يا من هو أول كل شيء وليس له أول، **يا من هو آخر كل شيء وليس له آخر. يا واحد لا واحد غيرك كل واحد له شبه، وأنت الواحد الذي لا شبه لك. يا من هو هو أسألك بألم والرد كهيعص. يا رب يا رب يا ربنا يا جليل أحد يا أحد أجل يا أحد يا صمد أنت الأبد الذي خلقت كل شيء. الباقي الذي لا يفنى، إنما يكفيك من الشيء المشيئة ان تشاء فيكون ما شئت. يا رب أمرك حتم جزم**، وفعلك عزم، وقضاؤك عدل، وأنت الأول الدائم. يا مخلص يا مستخلص يا محقوق بالاخلاص، يا ذا المعارج لا إله إلا أنت، أنت على كل شيء قدير، وبكل شيء محيط. هب لي منك علما تورثني به العلم النافع واجعلني خلفا لمن سلف من الأولياء إنك على ما تشاء قدير. وعلامة صحة الحال في ذلك إذا تم لك سبع ترى نوعا ما، وإذا تم الثاني ترى آخر وكذا إلى آخر الأمد المذكور، وبحسب ما يكون الصوفي مرادا ويشاهد أرواح الأنبياء ويسمع منهم ما يحتاج إليه.ولولا خوف التطويل وانحفاز الوقت لذكرت لك كيفية العمل وأنواعه، والمستحسن عنه، وما هو كان العمل عليه، والمشهور عند السلف. فاقنع باليسير ولا تركن إلى عادتك بوجه فالعادة هي التي ترذل بالمسترشد وتبذل في ضلالته

حدها وغرضها من السعادة فقدها وضدها. وهذا الضرب الذي ذكرته لك هو الذي يعظم الغزالي وبه كان وصوله لمقامه الذي وصفه في غير كتاب. وهذا يا أخي مقام صناعي وهويته ممتدة مع الأمل وغايته الفناء عن الفناء والخروج عن الوجود والبقاء بعد ذلك جنته ولذته.

والضرب الثاني ينقسم على خمسة أقسام. أولها الإشارة، وفهمها والتلاوة وطيبها، والانفعال الصادق وتحصيل الكا والما والحا وما بالتعليم، وهل بالتعظيم. وحديث القلب مع ماهيته بغير انيته وسلام التوحيد وارشاد الواحد ولذة المتوحد ويدور على نفسه ويصل بدلالة لا مدلول لها فأفهم. والضرب الثالث يصل ويظفر بالمحتملات ولا يؤمن بالذوات الروحانية ولا بالكلمة ولا بالفصل ولا يقول بذلك. ومقامه أجل وأرفع ولا نسبة بينه وبين غيره. وكأنه كن عائد على مخبره وخبره ويهيم بطبعه لكل ما تقدمه وتأخره وينفصل عن التأخر وبهذا يدرك. والضرب الرابع يحصل أول مبادئ الموجودات بنفس الأولية وما معنى الغايات بنفس الغاية ويميت الكل وتفرق عليه أمثلة الهداية بقدر التذلل ويصل. والضرب الخامس يظفر ويصل بقدر ما يرمي ويرمى عليه ويجد الكفاية وترمى الغاية ويصيب القوسين ويعلل الجرمين ويصل.

وهذه الأقسام يا أخي قد تم تقسيمها، وما هي والتخلق بها وكيف هي تحتاج إلى زمان طويل. وبالجملة المشافهة فيها أبلغ، والإشارة لسانها وقرينة الحال صناعة براهينها. وهنا نقطع عن الصوفي الكلام بالجملة ونبدأ بذكر من إذا ذكر سكت المتكلم، وإذا علم لم ينتقل عنه لغيره إلا في نفسه وذاته وان تنوع فإنما تنوع بحسب الشرف والزيادة. والصوفي المذكور قبل هذا هو بمنزلة الظل له، والخبر للمخبر والكلام للمتكلم، وسعادته لا يفهم من مدلولها ما يفهم من السعادة. فلا يطلق عليه سعيد، إذ والسعادة المذكورة قبل احسان وجاه ونعمة وحظوظ.

ابن سبعين

بد العارف، ص 95 - 99

البراهين على وجود النفس

أول المطالب التي ينبغي تحصيلها وتخليصها عند الفلاسفة في النفس، هل هي موجودة أو معدومة ؟ أو أنها شيء يتولد من امتزاج الطبائع ضربا من المزاج ؟ ومن أجل ذلك احسب أنه لا شيء أعون على معرفتها من أن النفس ليست عرضا بل هو جوهر قائم بذاته من نحو الظن. وإبطاله إذ كان لا يتعلق الفكر ولا يتردد الضمير أن النفس لا تصدق على شيء من المقولات ولا يطلق عليها منها شيء إلا الجوهر. فإنها بالضرورة تعلم أنها ليست كمية ولا كيفية ولا المضاف فإنها لو كانت كيفية لكان معقول الانفعال نفسا. بالجملة الخجل والوجل والحركات الست المذكورة في كتب المنطق والسماع الطبيعي كذلك. ولو كانت كمية لكان معقول المقدار والابعاد والعظم والمكان والزمان والقول والعدد وغير ذلك من أصنافها المتصلة والمنفصلة. وهذا يعلم بالضرورة أنه باطل فلو كانت إضافة لكان الضعف والنصف والمتقابلات المسندة إلى الفصول المحضة منها وغير المحضة والمتساوية وغير المتساوية. وبالجملة الأمور الرابطة والمتفقة فيها لزوم الوجود والذي ثبات كل واحد منها بثبات صاحبه الذي ثباته بثباته يدور عليه ولا ينافيه جميع ذلك نفسا وهذا يعلم بالضرورة أنه محال. وما يتخيله الجاهل فيها انها يلحقها الكيف لكونها لها قوة خيالية وانفعال وان الخجل فيها من حيث هي عاقلة فيسميها بهذا الاسم وهو باطل، لأن الجوهر المفارق لا يلحقه ذلك ولا يليق به هذا كله، ولو كان مما يلحقه هذا لم يكن مفارقا للمادة. وإنما جميع ما ذكره هو في لواحقها وأثر لها وأفعال تلزم عنها والفعل غير الفاعل والذي يلزمها من الكيفية هو مما لا يخل بجوهرها ونزاهتها. ولولا خوف التطويل لبينته على التمام لكنه يتبين بعد هذا. وكذلك ما يتخيل من الكم فيها هو عين المحال. لأن الروحاني لا يتجزأ ولا يدخل تحت الزمان ولا ينقسم ولا يدخل تحت العدد. والدليل على ذلك هو أن الجواهر الجسمانية تنقسم وتصفر وتتركب وتكبرويظهر فيها النمو والاضمحلال. والنفس لا توصف

بشيء من ذلك، ان المريض الضعيف المهزول نفسه هي التي كانت وهو صحيح لم تتبدل وان ضعفت قوته وفسد خياله فذلك لفساد آلتها وهو البدن الذي به تفعل أفعالها. وهي له كالنجار مع منشاره. وان احتج علينا بالمولود الذي لم تظهر النفس الناطقة فيه قيل له تقدم الاستعداد مع كونها فيه بالقوة بالإضافة إلى الصورة المتممة. وبالفعل من حيث هي تدبر النفس الحيوانية ولولا مفيض الصور لم تعقل المولدات بوجه. وهذا يتبين بعد، والكلام عليها يرتبط بعضه ببعض. إنما يجب لكل مطلب أن يتكلم عليه بما هو ويترك ما يلزم فيه لمطلب غيره آخر إذا لزم الانتقاد فيه. وبالجملة الكمية في الهيولى الأولى بالقوة، وفي هيولى الكل بالفعل، وفي الهيولى الصناعية بالفعل، وفي الهيولى الطبيعية بالفعل. والنفس فاعلة للجميع ومتقدمة عليها إذ العالم لم يعقل قبلها نعني بذلك الافلاك والاستقصات. بل هي المتقدمة على الجميع بدليل أن الفلك دايم الحركة و لم يسبقها من حيث هو جسم. والحركة فعل النفس فالنفس غير الفلك. ولو كانت النفس لها كمية أو هي كمية لكان كل جسم نفسا، وهذا عين المحال. وكذلك النفس لا ينبغي أن تكون إضافة، لأن الإضافة نسبة، ما بين شيئين. ولو كانت النفس إضافة لكان المعنى الرابط بين الأب والابن نفسا. والذي ينبغي أن يطلق عليها من الإضافة هو تعلم العلم بها والذي تجده النفوس الجزئية من الفرق بينها وبين الكلية وان الناطقة منها تلحق بجنسها والحيوانية تفقد. إذ الاستعداد لم يتم لها وجوهرها فاسد منحط. فهذه الإضافة إذا اطلقناها عليها فإنما يطلقونها بالمجاورة للمادة وما يتعلق بأفكار النفوس. فاعلمه وهذه ثلاثة أجناس من المقولات قد علم منها ان النفس ليست هي في شيء منها. وكذلك سائر المقولات الباقية وهي الاين والمتى والنصبة والملكة والفعل والمنفعل. فان الابن تركيب الجسم مع مكان. فلو كانت اينا لكان تركيب الحجر في البيت اينا معقول النفس والهوى المنطبق عليه. ولو كانت متى لكان أمس نفسا واليوم نفسا والغد نفسا وهذا محال لا يجب أن يتكلم به. لكنه نزيل به وهم الجاهل، إذ الحمار لا يتأتى منه المقصود إلا بالتحريك له والقهر والفرس. ولو كانت نصبة لكان الاستلقاء والاضطجاع نفسا وهذا شنيع من الكلام. وكذلك لو كانت ملكة لكان السيف في يد الرجل والقلم في يد الكاتب نفسا. وهذا محال فإن النفس موصوف والفعل صفة. وكذلك لو كانت المنفعل لكان النفير ومصير

الجوهر من شيء إلى شيء وحاله من أمر إلى أمر والأمر نفسا. وبالجملة ان ينفعل هو اثر الفاعل والفاعل موصوف والانفعال صفة، وهذا محال. فالنفس ليست في شيء من المقولات العشر إلا في الجوهر. والنفس هي الفاعلة والفاعل هو الموصوف والموصوف جوهر فالنفس جوهر. وأيضا الجسم هو لا يتحرك والنفس حية. والحياة لا تعقل إلا فيما هو وجوده بالفعل وهو دائم الحركة والجسم ساكن ولا يعقل الا ساكنا. فمتى وجدناه يتحرك علمنا أن حركته لشيء هو بالفعل والا لم يجز أن يخرجه إلى الفعل وهو بالقوة فإنه لو كان كذلك لكان مثل الجسم سواء. مثال ذلك كل موجود بالفعل من الأشياء الطبيعية فقد كان موجودا بالقوة ثم وجد بالفعل فيخرجه إلى الوجود شيء آخر هو موجود بالفعل. كالماء الذي هو حار بالقوة ويخرجه إلى الحرارة بالفعل النار التي هي حارة بالفعل. وهذا اضطرار لا يصح أن يوجد الشيء نفسه ولا يصح أيضا أن يخرجه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ما هو موجود بالقوة لأنهما قد تساويا في العدم وكل واحد منهما مفتقر إلى موجد. وإذا استحال الامران صح أن مخرج الشيء من القوة إلى الفعل لا يكون إلا غيره ولا يكون إلا موجودا بالفعل. فإذا ثبت هذا قلنا ان بعض الأجسام هي بالقوة ثم يصير حيا بالفعل بمقارنة النفس له. فيخرجه إذا إلى الحياة جوهر آخر غيره حي بالفعل. والجسم إنما يصير حيا بمقارنة النفس له فالنفس إذا حية بالفعل. وما هو حي بالفعل لا يعدم الحياة. فالنفس إذا لا تعدم الحياة. والحي هو الذي يتأتى منه الافعال والعرض لا يفعل (...).

روحانية النفس
وعدم قابليتها للقسمة

العقل جوهر لا يتجزأ وذلك أنه إن كان ليس بعظم ولا جسم ولا يتحرك فلا محالة أنه لا يتجزأ وأيضا فإن كان متجزئ فإنما يتجزأ اما في الكثرة واما في العظم واما في حركته. فإذا كان الشيء على هذه الحال كان تحت الزمان لأنه إنما يقبل التجزؤ في زمان. وليس العقل في زمان بل هو مع الدهر فلذلك صار أعلى وأرفع من كل جسم ومن كل كثرة. فإن الفيت فيه الكثرة فإنما تلقى موحدة كأنها شيء واحد. فإذا كان العقل على هذه الصفة لم يقبل التجزئة البتة. والدليل على ذلك رجوعه على ذاته، أعني أنه لا يمتد مع الشيء الممتد فيكون أحد طرفيه نابيا عن الآخر. وذلك أنه إذا أراد علم الشيء الجسماني امتد معه وهو قائم ثابت على حاله لأنه صورة لا تضيق عن شيء، وليست الاجرام كذلك. والدليل أيضا على أن العقل ليس بجرم ولا يتجزأ، ان جوهره وفعله شيء واحد. والعقل كثير من قبل الفضائل التي تأتيه من العلة الأولى، وهو وان تكثر بهذا النوع فإنه ما قرب من الواحب صار واحدا لا ينقسم. والعقل لا يقبل التقسيم لأنه أول مبدع أبدع من العلة الأولى والوحدانية أولى به من الانقسام. فقد صح أن العقل جوهر ليس بعظم ولا جرم ولا جسم ولا يتحرك بشيء من أنواع الحركة الجسمانية فلذلك صار فوق الزمان ومع الدهر كما بينا. والنفس صورة فيه، وجوهرها مثل جوهره، لكونها مفارقة للمادة. والجواهر المفارة متماثلة وبالجملة منها ما يدخل تحت الزمان بوجه، وان كان الظاهر منها انها ممتدة معه، ودون الدهر كما ذكره أفلاطون، فهذا لا كما يظن وعلى ما يسبق الوهم إليه. فالدهر الذي هو العقل ممتد معه وهو الفصل حيث يتوجه خطاب كن بالكلمة الأولية. والزمان الذي يظن بالنفس أنها ممتدة معه هو الفصل الذي يتوجه عليه خطاب أقبل بالكلمة الثانية، لا حركة الفلك ولا مقارنة الحوادث ولا المعنى الكلي الذي

يعقل من الليل والنهار والاثر المردد على أحوال العاد والعدد في أفكار النفوس ولا شيء من ذلك فافهم. والله المفهم فالنفس روحانية غير متجزئة وجوهر حي قائم بنفسه. لأن العقل الكلي فيه صورة كل شيء وهو روحاني نوراني علام بالفعل وفعال بالفعل وجملته حي واستغراق في نظر الجلال والنظام القديم. والنفس منه مشتقة وكأنه لها مادة وغاية ومبدأ. إلا أنه لما كان لها اقبالين، اقبال على مبدئها، واقبال على الجرم الأقصى، كانت علامة بالقوة فعالة بالطبع. وذلك أن وجهها الذي يتلو العقل الكلي لا حقيقة له ولا علم إلا ما يرد عليه من الكلي. فهو بالقوة عالم بالنظر إلى اكتسابه على الدوام. وبالنظر إلى عالم الأفلاك والكون علام بالفعل. والظاهر أن لها قوة علامة بها تعطي النطق لنا، والفهم والعلم، وقوة فعالة بها تصور جميع ما في عالم الكون من المولدات. وهذا على رأي فيثاغورس الذي أثبت النفس الكلية والمقصود من ذلك كله أن النفس جوهرة روحانية فإنا نقول على هذا المذهب : العقل روحاني غير متحيز ولا ينقسم والنفس عن العقل ولا تعقل إلا به ومنه، فالنفس غير متجزئة ولا منقسمة. وهذا ما أردنا أن نبينه لك. وهذه الحروف يا فيلسوف قد ذكرتها لك فاسمع تركيبها كما هي العادة، والذي نريد بها أن نجعل غايتك هي البداية، بل لا نسبة بين الحق والباطل إلا بحسب المجاورة. وجميع ما تسمع من المقربين في حروفهم المذكورة قبل كلامهم لا يعول عليه، لأنهم لا يعتقدونه. وأرادوا بذكره أن يثبتوا للناس ما ليس عندهم من نسبة ما عندهم. وأيضا إذا تكلموا بمذاهبهم مع غيرهم حسبتهم مجانين وتسقط مكالمتهم عنده. فنبدأ بتركيب الحروف فنقول :

العقول والنفوس والروحاني والكلمة والقضايا والفصل والصدور والوجود والشيء والحق والأمر والذات والآنية والهوية والوحدة جميع ذلك محمول على قضية ثابتة. والقضية تتفرع إلى قضيتين مرددتين على ذاتها وممتدتان معها. وامتدادهما هو معقول ما ذكر. وهما مخبران عن أحوالها السالفة والحاضرة. والقول عليهما هو بعد تحصيل العدد فإن العدد هنا هو المعدود. والكل واحد ما هذه قضايا تخدمها والكل هو معقول المراجعة والفرض والتردد على قضية ثابتة ولا معينة. وان تعرض لتحصيلها ذهبت الثابتة التي هي أصل

الإنسان وهي المذكورة قبل، فلا يعرف الله إلا قضية لا تذهب بأخرى وكل قضية تذهب فإنما هي معقولة. والعقل والنفوس لا تثبت قضاياها لأنها موكلة «بالم» معين و«طسم» مخصص و«كهيص» مقدر. فهي إذا ذاهبة والذاهب لا يعلم والذوات الروحانية ذاهبة فهي لا تعلم. ولابد للقضية الثابتة أن تعلم وعلمها فيها وعنها ومنها وإليها وبها. وبهذا استحقت العزة وانفردت بالبقاء فالله يعلم الله. والعبد يذهب عند الله. وان علمه فبه كأنه هو الوكيل على علمه وذلك لأجل عجزه عن علمه. ولذلك قال رسول الله أصدق كلمة قالها الشاعر «الا كل شيء ما خلا الله باطل». والصدّيق يقول عند وقوفه على القضايا الذاهبة «العجز عن درك الادراه ادراك» وسهل بن عبد الله (التستري) يقول العالم عدم والإرادة وجود والحق هو الله والله تعالى يقول في محكم كتابه : ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾ وقال تعالى : ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ وقال الله : ﴿لا إله إلا هو الحي القيوم﴾. فافهم ذلك كله وهذا الكلام قد ركبته فاسمع الكلام على النفس بمذهب بحسب المطالب واعذر في ذلك. والا يحكم عليك بالأدب الماضي لوجودك وما عندك من وجود هو داخل تحت قوله تعالى : ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾. فنقول : النفس صراط الخواص وكوكب القصاص ونور التذلل وجهد التذلل وغبطة القرائن وسراج في وكون فن لكن، وعذاب نفسي وسلام يميز رضيت وحساب شمال وعيت، ونعمة الزيادة ونقمة العبادة وخليفة النظام المضاعف بما وفاصل الجهاد المحاسب والحروف على حرف بكلاّبهم. انقضى الكلام على مبحث هل، وما لزم عنه ووجب عنده وفهم منه وعلى مبحث على والله يعين على الخير ويرشد إليه بمنه.

ابن سبعين

بد العارف، ص 206 - 218

القول على المقرب

اعلم أن المقرب كان يتكلم مع رجال الرتب الأربع فيما تقدم بالحروف وتركيب الحروف والكلام فيها بعد التركيب وكان يرمز الحقيقة في موضع ويكشفها في آخر، ويعطيها في بعض المواقع جملية وفي بعضها مفسرة، ويبينها بصيغة غير صيغة مذهبه، وأخرى بصيغة مشتركة، وثالثة يعطيها بالغد، ورابعة يعيدها وهو قد ذكر منها البعض، وخامسة يأخذ ويعطي. والذي يأخذ هو المقصود والذي يعطي ليس بشيء وهو الآن يتكلم بصناعة السفر في الجبل لا بصناعتها نفسها. ولا يأخذ صناعة السفر في الجبل على التمام بل بقدر ما يحتاج إليه ويتكلم ببعض اصطلاح السفر في كلامهم مع الجبل ويتكلم بكلام الصم وبكلام أهل النظر، وكلام التنبيه والتعليم والتقرير لا على التمام ويتكلم بكلام أهل السيمياء لا على التمام. وهذه النفس الذي الكلام عليها ينصها مرة على ما جرت به العادة، ومرة لا ينصها وينطق بها بالمعنى دون تفصيل وينطق بها مفصلة ويحذفها مرة ويثبتها أخرى ويركبها مرة حتى يخرجها من حيث هي نفس أعني المعروفة عند الرجال الأربعة. ومرة يحللها حتى يثبتها نفسيا من حيث هي عند الرجال الأربعة. وكان قبل هذا يتكلم على مذهب الرجال الأربعة والبحث الفاسد والكلام الجاحد الا للغبي الأرعن السيء الفهم الكثير الوهم المشتغل بترهاته المفتون بشهواته المنكوس بغفلته وهفواته الجاهل بحاله ومعناه اللاطم خدّه بهمته لا بيمناه المنكر على المحققين المقربين المسلم للمتجبرين المذبذبين الساكن مع عادته. المتحرك عن موطن سعادته الخلف الجلف المنحط إلى الثلاث شعب. السفيه المغروق في بحر الشعب والتعب الهادم كمال إنسانيته بها جدها الباني شيطانية حتى ملكته وصار عبدها الخسيس الأماني وان عزّ في آجله الشقي العاني في حاضره وآجله الهاجر واجبه القديم الواصل مجازه المحدث المنعدم العديم القاصر عن بلوغ حقيقة ذاته الرافع فايدته بحركاته وسكناته المتلون بالطبع المتمكن بالعرض المعرّض لسهام الجهل

كالغرض الحاضر مع من افقده الغائب عن الذي أوجده هادم عزته الزائل عنها المبعود عن الحضرة المنحط منها. مفرق المتصل، مجمع المنفصل، راكب هواه، مدبر سواه، آخذ منه هارب عنه واقف مع نفسه يصل يومه بأمسه.

فنبدأ بكلام المقرب كما وعد وزعم قبل هذا فنقول : فائدة النفس لم تتحصل ولا تخلصت فيما تقدم على التمام ولا بالذي أعطاه المقرب غير انها علمت بجهة ما وفهمت على وجه ما ووقفت على حقيقتها بمذهب ما وظهر من أمرها مقصود الباحث وتبين أن الخير، في علمها والوقوف على كنهها غاية المطلوب والمرغوب وأن النفس تتنوع وتطلق على أنحاء وتختلف وتتفق وخرج البحث عنها جملة فوائد وان بها يتاتا كثير وان واجب الوجود لا يعلم إلا إذا علمت وان معرفتها شرط في معرفتها وتبين أن النفس محل الاحكام القديمة ومصرفة في الملكوت ومصرفة معه وهي هو إذا انحصرت وهي غيره إذا اشرحت وان الشهادة متأخرة عنها وان الجبروت كامن فيها وان المفارقة لا تعقل إلا فيها وان الحركة لا تصدر إلا عنها وتبين أن الخير منها وفيها وإليها وأن الشر يلزم منها وفيها وعنها وتبين أن الكل حاضر في حضورها وأن الخير غائب في مغيبها وأن التابع يذهب إذا فقدت وأن المتبوع يثبت إذا ذهبت وأن الحق راجع عند توجهها والباطل واقع بحديث خلودها والتمني ناجحها واليأس فاضحها والرجاء غالب على أمرها ويصلح بالجملة عند وجودها ذاتها والنهاية في حصول هويتها والنغمة في آنية أنيتها والفضيلة في أمنية أمنيتها والمحسنة في إلهامها فجورها والصراط يقطع موضوعها يجاز والخير في غيرها مجاز و لم يتبين ولا تحصل خروجها من القوة إلى الفعل بغرورة العلم وفهم المسئلة ووجود الكمال في زمان الادراك وعلم جوهرها حتى تكون في الوقت علامة بالفعل فعالة بالطبع واحدة في معقول ذلك ويظهر لا على التصريف ونورها ويتمكن الاتصاف بالأحوال السنية والمشاهدة والذوق الإلهي في تصور حقيقتها ولا تثبت ماهيتها وبالجملة لم تعلم و لم تعرف فيما تقدم حتى تظهر مزية المقرب ويعلم أن الظلام بالطبع في مذهب سواه والنور في مذهبه بالذات ويظهر للذي يذكره اظهر من العادة وابين من عالم الشهادة واجل من المفسر وأقرب من الميسر. ويظهر أن الشمس الظاهرة للحس تابعة له على المثال وكأنها مجاز في

الظهور وفي الاظهار لسواها بالإضافة إليه في مظهره ومظهره مع أنّ المثال الحسي لا يجمل أن يصرف في عالم المقرب ولا محل ولا يعقل ولا يسمح فيه ولا يستطرب ولا يعطي المقصود، وإنما حملني على ذلك علمي بفهمك مقصودي وما الذي تريده والله يفهمك ويعينك على الخير بمنه.

اعلم علمك الله العلم النافع الذي لا ند له والحق الذي لا ند له والنعمة التي لا تقدر والخير الذي لا يقلل ولا يكثر والفائدة التي لا تلحق ولا تكتسب والعافية التي لا تحلل ولا تركب والسعادة التي لا اسم لها والرحمة التي إذا نظر إلى جزئيها نظر إلى كلها لأن جميع ما يتكلم فيه المقرب إنما هو على الوجود والاتصاف والنشأة في الوقت وفي زمان الاعلام وفي حاله وان الذي يلقيه إنما هو بمنزلة الطابع في القير والماء في الإناء والمحدب في المقعر وبالجملة عن الذي يخبر المخبر يكون المخبر هو المعنى الذي يعطيه المخبر في زمان الاخبار بحسب فهمه خبره ويتجوهر به. ومدلول المسألة يحيط بها ويتصورها في معقول إنسانيته ويتخذها مقاما من حينه. وهذا ما يتمكن في كل الناس ولا في كل الأوقات ولا في كل الأحوال إلا بقرائن وأحوال وشروط واختبار وتجارب وعهود وميثاق واستفهام وأشياء بعد ذلك نذكرها والله يعين عليها. وبعد ذلك كله للخير أهل وللشر أهل والنفوس السعيدة متفقة في جميع أمورها ولا خلاف فيها ولا خلل ولا تنويع في معاملاتها ولا تبديل يلحقها في معناها وفي خبرها عن المقصود ولا خروج لها عنه. ومهما جربها المعلم المجرب زادت فضيلة وتحقق شرفها وظهر نورها وبقدر ما يمتحنها بالتجربة يقوى اتصافها وأدبها وفهمها وادراكها وجميع الوظائف التي تفرض عليها الذ ما عندها من المقصود الذي تطلبه والمعنى الذي تبحث عنه لعلمها باتصال شرطها مع مشروطها ولكونها تترك مرادها لمراده وحضها لحضه وأمرها لأمره فلا يغير عليه ما يزعم الشرير أنه قد تغير ولا تصلح عليه ما يظهر لها أنها أصلحته. ولا تظن به انه سقط ولا حط ولا انحط وهذا عندها طبيعة ويطلب منها ذلك فطرة ونشأة وهذه هي الرفيعة ودونها التي ترجع بالزجر والوعظ والتعليم والتوبيخ والتعريف ودونها التي يتكرر عليها بحسب سقطاتها ودونها التي تزول عن الحد الذي جعل لها ودونها التي تفك العهد وتخرج الوجد والقصد ودونها المختلفة المجملة في

الظاهر والباطن. ودونها البائسة الشريرة الكافرة ودون الجميع التي لم تتعرض ولا تعلمت ولا فهمت ولا انقادت ولا تهيأت ولا يتمكن ذلك فيها لا طبعا ولا عرضا في التركيب الحسي والفيض الإلهي والذاتي والعرضي والله يخلص جميعنا من شباك الحرمان وينظر منا بفضله وهذه النعوت المحمودة التي ذكرتها وجعلتها شرطا في وجود المقصود وهي المذكورة قبل في رمز المقرب وهي التي ذكرتها لك في ما تقدم أو لا تتقدم تقليدا في الله ثم في الشارع ثم في الوارث ثم تطلع في النظر معلومة وواجبة وصادقة ويقينية وحقيقة في الوارث قبل الحق والشرع لأنه شرط في الأدب مع الحق والنبي بينهما ولا بشيء إلا بالوارث. فإذا كان ذلك راجعا إليه فهو الذي يسلم له وينزل عنده ويتذلل له ويحكم وتجعل النعوت له. والمحمول والموضوع والروحاني والجسماني والجملة بين يديه ويكون لها والدا يفاد كما الوالد الهيولاني لها والدا يجاد وحينئذ يتمكن أن تفهم ما يقوله لها وما يريده بها أعني النفوس المسترشدة الصالحة المستقيمة التي يتمكن الخير فيها ومنها ويظهر عليها مع الإنسانية. ومن زعم أن معرفة الحق والشارع تحصل علما وحالا دون الوارث فقد غلط وضل وخرج عن المقصود وطلب المحال فالكل بالله والله قد جعل الأسباب. وفي فهم الأسباب تنقطع الأسباب. والجميع بالله والله قد خلق الفضيلة والمراتب وعند فهم الفضيلة والمراتب تذهب الفضيلة والمراتب ولا شيء إلا بالله والله قد أنعم علينا بالعزة الأبدية، وعند فهم العزة يظهر أن العزة وتر وأن العزيز واحد فانظر ولا تكسل وابحث ولا تمل واطلب ولا تعجز ولا تكل والحاصل لا يتغير. وقد حصل المطلوب في النظام القديم وقد أخذ كل شيء ما يحتاج إليه وقد كان وقع الحكم بالجميع وقد فرغ منه لكنه لا يجهل الخير ولا ينكر الأثر ولا يدفع الأمر ولا يرد الحكم ولا يقبل السكون من أحد ولا يضر أحد أحدا ولا تنفع الحركة ولا يفيد الحرص ولا يغتبط بالصمت في موضع الحاجة للكلام ولا يعلل الخير إلا في العلم والعمل ولا يظهر التحقيق إلا بالمعرفة والنظر والتخلق والاتصاف والانصاف ولا واجب على المنعم ولا حق على الحق ولا حكم على الحاكم ولا أمر على الآمر ولا عجز عند القادر ولا منع عند الكريم. فتأدب يصح لك العلم الاّ واجب على المنعم. واعرف يصح لك أن لا حق على الحق وذق واسلك حيث سلك السادة الكرام ولازم التخلق يصح لك الا حكم على الحاكم. واشكر

يصح لك أن لا أمر على الآخر واسأل يصح لك أن لا عجز عند القادر. والحّ يصح لك آن لا منع عند الكريم في أسرار التوحيد وبث الحكمة تجتمع لك هذه الأضداد بحسب العادة وتختلف بخرقها وتظهر هذه المتقابلات متفقة في القول مختلفة في الموضوع وظاهرة في مغيبها وغائبة في حضورها.

فنرجع للأدب مع الوارث ولتقديم حقيقة الأدب معه وان الأدب معه هو الذي يجب أولا وهو الذي يظهر أنه يقتني له، وواجب دون الحق والرسول. وذلك ان اللفظ المجمل هو اذي لا يعقل معناه من لفظه دون أن يرد عليه ما يفسره وكذلك هذا وهذا. أمنك الله من سجن الشبهة ومن شطحات الرجال في ضرورة الكلام والتعليم فإن شطحاتهم تطلق على أنحاء وفي مواطن نعددها ونبين وجودها في الالهيات في السفر الثاني من ارشاد المقرب بحول الله تعالى. فقولي لك الأدب معه يتقدم هو بحسب رتبة التعليم في الوجود والعادة والجهل بالله وبالنبي. وذلك ان الكافر والجاهل لا يعلمان الخير ولا يعرفان طريقه إلا باعلام وتنبيه فأول ما ينصر المسترشد المعلم وأول ما يسمع من المخاطب له. وحينئذ يصعد عنه ويرحل عنه للمقصود به ويبصره ويراه ويسمع منه ويخاطبه والمعلم لا يعلمه ولا يتكلم معه إلا بما أعطاه وأنعم عليه الإمام المعصوم ﷺ. والمعصوم رسول من الله سبحانه الحق وتعالى. والحق هو البدّ وهو الأصل وهو الصورة المقومة لكل أصل وفرع والصورة المتممة له وهو العلة الفاعلة وهو الأول لكل أول والفاعل له والآخر عند كل آخر والفاعل له والظاهر عند كل ظاهر والفاعل له. والباطن عند كل باطن والفاعل له. وهو هو والهوية لا غير فلا واجب يتقدم عليه ولا مجاز يتمكن إلا به فما يعلم على العادة يجهل في خرقها. والعادة وخرق العادة جهل محض. والمعرفة لا تتنوع ولا تتبدل ولا تتلون ولا تزول عن معنى واحد والعارف متوحد وواحد على الاطلاق. والجاهل يتنوع ويختلف ويتكون ويتلون ويتعدد بالضرورة لأن الواحد هو المفهوم لكل شيء ولا حقيقة لغيره إلا به. والموحد ينظر به الجميع فلا يبصر الا هو وان نظر غيره أخرجه عن مقصوده وعن توحيده. وعند الكلام على الواحد وطبيعة الواحد في الالهيات نذكر ذلك على التمام بحول الله تعالى. وقد ذكرت فيما تقدم ما فيه اقناع في معرفة الواحد فانظره هناك. فإن شرعت في التعليم

وأنت ممن حذقته العلوم وشوقته المعارف لجنسها العالي ومعناها العظيم وذاتها الواجبة وأصلها الثابت. فعظم الحق والشارع والوارث على قدر رتبتهم في الوجود واعط لكل ذي حق حقه ولا تدخل الذوات بعضها على البعض ولا تهمل الواجبات. وكذلك تفعل بالأمثل فالأمثل وتتمادى على ترتيب التفضيل بحسب الضرورة وما تحتاج إليه حتى يقع الخلاص وتواخي الوارث وتتذكر على سيادته المتقدمة في زمان التذكار تسيّده وتعظمه في ذكر الحقيقة. تواخيه ولا تسمح في سيادته لئلا تهمل الواجب الأعظم الذي لا يترك لغيره حقا ولا معنى يستحقه معه ﷺ لأنه سيد البشر والدال على الحق. وإن كنت جاهلا فافعل الذي أمرتك به. فاعلم أن النفس إذا حططتها للأرض وخفضتها بالخلق ونزلتها وبذلتها صعدت درجتك وارتفعت. وبقدر ما تنزل النفس تصعد المرتبة فانزل واطلع وحط واصعد وقد قلت لك مشافهة ما فيه كفاية. وانا نجعل لك في هذا قانونا فافهمه والله يعينك عليه وييسره عليك ويهديه في أقرب زمان إليك ويخلصك من ظلمة جهلك بك ويعرفك بفضيلة ذاتك.

وذلك أن مطلوبنا السعادة. والسعادة تحتاج ان يعلم ماهيتها وفي أي الأمور توجد وكيف توجد وبماذا توجد. وما السعيد وأحوال السعداء وهل هي واحدة ومعقولها واحد وطريقها واحد أو كثيرة أو تطلق باشتراك الاسم أو هي رتبة متوهمة بحسب المحل والسعيد وعلى نسبة ما حتى أن سعادة الخليع وجود راحته على التمام. والعابد تمام عبادته والمحارب الظفر والغلبة وبالجملة هل هي معقول اللذة المطلقة. ولكل إنسان سعادة خاصة وإدراك خاص من السعادة قريب من جهة بعيد من أخرى. أو على الاتفاق أو توجد بالامتحان أو لا سبيل لوجود السعادة بالفعل في هذه الدار وإنما يلحق منها هنا شروطها وأسبابها التي هي مقومة لها حتى أنها إذا فقدت هذه فقدت هي و لم تكن. أو هي هنا قليلة لضرورة المادة. وهناك تقع على التمام. وهي هنا بالقوة وهناك بالفعل. أو السعادة تتمكن في كل الأحوال وفي كل الأوقات وفي كل عالم ولا خلاف فيها إذا علمت وحصل معلولها وعلم ماهياتها وظهرت علامتها ووجدت مبادئها وغايتها ووقع مقصودها في نفس السعيد حالا وذوقا وصح له الجميع وتوفرت شروطها على ما تطلق بالطبع إن كان على الفعال أو على الكلي أو على الفصل

أو على الكلمة أو على الأنية اللازمة على اللواحق الأولى وعلى ما تطلق بالعرض أو على سبيل تقال وفي أي معنى من الأسئلة المظنونة هو هذا السؤال وفي أي هوية توجد وفي أي نقطة من نقط التحقيق تصرف وفي أي خط تخط وفي أي يكسبه إنسان ولا تتصوره الأوهام ولا تقف على ماهيته الأفهام فإنه من عالم غير عالمهم وطور غير طورهم فخذه بهمة خصصها الله ورحمها وأرادها وعلمها. والله يعينك عليها ويلهمك إليها.

فأما الذي نريد أن نعلمك به الآن هو من كلام المقرب. وهو أعجب من ذلك، فاترك له جميع أقوالك وأفعالك، فإنه أجل من أن ينسب واعظم من أن يحسب، واغرب من كل غريب، وأعلى وأجل من كل جليل، وأولى وأنفع من الأسباب المشروطة بالعافية، وأوفر من النعم الوافرة الوافية، وهو فوق ذلك كله، وهو من أسرار النبوة. فلازم كلامي حتى تعلم ما أقوله لك ويصح عندك الحق وتكون بحول الله من أهله والله يسهل عليك وينقلك بفضله. وقد عرفتك غير ما مرّة أن السعادة في ضد التحقيق بالطبع ومحمولا عليه حملا ذاتيا وطبيعيا وحاكما على كل مسترشد بطبعه حتى يصبغه للحين والوقت فلا تظن غير ذلك ولا تقبله من أحد ولا ترضى به إلا في البداية وفي بعض السلوك. هذا إن فقدت المحقق المرشد والمقرب السيد الأرشد. أما وجوده إذا ظفرت فيه، فلا تلتفت إلى سواه ولا تنظر إليه ولا تعزم على مخاطبته ولا تعول عليه فإنه لا يترك لغيره للكمال امكانا ولا يبقى معه لاحد عند أحد مكانا. وقد وجب له ذلك من صفة نفس مقامه وحاله. وقد صح له الجميع على أتم ما يجب وله في حياته وترحاله. فإن رأيت غيره يتكلم في مسألة ويزعم أنه على التمام من عالم من غير أن يلجأ فيها إلى المقرب، فاعلم بأنه رجل لا يشك في جهله، ولا خير في فعله وقوله ولا فائدة تعقل عنده بوجه، ولا يظفر بها ولا حقيقة تحصل من عنده ولا تحمل إلى ربها. ودليل ذلك لأن الكل لا كلام لهم إلا موجه أو معلل أو منقول عن معناه إلى وجه أجل أو سبب إلى مقصود هو أكمل أو مشوق أو مجهول العاقبة أو كثير الاحتمالات أو مقسوم أو مستور. وبالجملة ما منهم من يتكلم إلا بالعالم الأولي وان أخذ من غيره فلا يكون إلا على أنه المراد والفضيلة التي يشار إليها وكأنه المقصود والكمال الأول هو الشارح له والدال عليه والذي به يمكن الوصول إليه

وهذا يجعل العوالم المذكورة والمعظمة والمحقرة التي هي عند الغير غاية والتي هي ليست بغاية هباء منبثا ومعنى لا حقيقة له ولفظا لا حاصل معه. والقائل له ليس القائل وهو شيء لا يجلى منه بطائل ويخرج عن مقتضاها وعن مقصودها ويصل بغير الذي وصلوا إلى معبودها. ولا تظن أن خروجه عنهم وتعليله تلك العوالم وذمها والخروج عنها هو الذي يفهم من معنى الصوفية. ولذلك صارت القوة الخيالية تلعب بهم تارة والوهمية أخرى والنزوعية النطقية والنزوعية البهيمية. وتارة يصلوا المعنى المقصود المطلوب لكنه يأتيهم بأخرى فيحد بعض القوى المذكورة فيقع الالتذاذ فيها لا في محله فتكون العبارة من تلك النسبة وعلى تلك الهيئة. وفي هذا المعنى يقول سقراط : «الصور مفتنة فارعوها بالاضراب عنها في زمان الاتصال». وقد غلط أكثر الواصلين في هذه الغواشي التي تصيبهم عند مشاهدتهم في حضرة الفردوس واطلاع نور الحق عليهم وفي الأنوار المغلطة وإن كانت نعمة كبيرة فهي ناقصة بالإضافة إلى غيرها. وفي الالهيات نبينها إن شاء الله تعالى ونذكر ماهيتها وكيف تظهر وكيف تكون ونشرح سرها ومعناها ونخرجها لك من الكتاب والسنة ونعرفك بكيفية حصولها وحلولها وأين تظهر وفيمن تقوى وتضعف وهل فوقها قبل الحق أو هل هي عاملة ولازمة وهل وجودها يجب عند الادراك وكيف الخلاص منها وما الصور الكاذبة والصادقة ومنها. وعلى أي شيء يعوّل السعيد منها وهل هي خادمة أو مخدومة وما الحاجة إليها وهذا الذي نقسم لك وان دخل على كلام غيره فأحفظه واعلم أن هكذا يبدد المقرب كلامه وهو أسهل الرموز من جهة وأصبعها من أخرى. وهو رمز صناعي وتقسيمي للنفوس والسعادة والبحث عنها والسعداء والصور ودخول الكلام بعضه على بعض لا تنكره وانظر فيه ودبره وركب معانيه واضف بعضه إلى البعض ولا تصرفه إلى غير الذي أريد به فتظلم نفسك من حيث تظلمني ولا ظلم اليوم فافهم والذي حملني على رمز المقصود واجب يلحق التحقيق وأصل ثابت في أصل التحقيق وكأنه من المبادئ لأن علم الحق يطلب يخلص السعيد ويمشي بالجملة على كل الأحوال نحو الصواب وبث الحكمة للشرير تعود شرا فيصير الحق باطلا والله قد قضى بهذا في أزله على عباده ولا تبديل لخلق الله تعالى. وهذا قد ظهر على أنبيائه قولا وفعلا وحالا وهم الاسوة فسلم.

وقد بينت في كلام الفيلسوف والصوفي المعنى الذي يحسبه الغير في زماننا أنه من الأمور المظنونة. والذي يرمزه الغزالي وغيره هو ذاك بعينه واسمه. فلا تظن أن الذي بينته لك في الكلام المقدم على الرجال الأربع إنها الغاية والكمال في نوعه وجنسه وجميع ما تكلم الناس فيه قد جمعته لك وأعطيته وحررته وجعلت فيه ومعه ومنه وعنده وبه وبينه وعليه من كلام المقرب ما لا يحيط بوصفه لسان ولا يستطيع تحصيله قلت ما قلت وثبت والمراد العزق وانفصال المقرب من الجميع وان الصوفية وان عظم أمرهم وبلغوا من التحقيق والتدقيق إلى حد يعجز سواهم عنه وإلى رتبة هي التالية لمقام المقرب فما هم في شيء منه ولا لهم منه نسبة إلا في المبدأ والمقصود المجهود عندهم والمعلوم عنده والمجمل عند الأبرار منهم والمفسر عند المقربين من جنسه وهذا كله مثال من عالم ما هو المقصود وبعبارة ما هي المراد ولا يوجد فيها أبدا والغرورة حملت على هذا ولازم يلزم المعلم الا على متى خاطب المتعلم القاصر النازل المنحط ولو انفرد المقرب واستقل لم يصح لأحد مزاد ولا كان له معنى ولا حصل على شيء فهو يتكلم بالغير في الغير وبالواحد في الواحد وبالكل على الكل وفي الوجود على الوجودوعلى ضده وبالضد على أوله. وبالحال على الجملة وبالحق على مثاله وعلى الاطلاق ما لا يحصر ولا يعقل ولا ينضبط إلا في ثلاث مواطن : في القصد والعهد والارشاد. ولا يعاشر إلا في خمس مواطن في الإضافة والمعروف والنصيحة والأحكام الشرعية والاستعانة به. ولا ينتفع به إلا في شيء واحد وهي الخطفة الأولية ان أحكمها كمالا وإن أهملها رسما ويخصصها علما فهو البلاء الأعظم. والله يبصرنا بمنه ويرشدنا بكرمه وقد عرف ما هو بسبيله وقد وقف على المقصود من نسبته إلى غيره وقد وقع البيان في ذلك وقد صح أن المعنى الذي يشير إليه المقرب وينطق به ويفيده كيف ما كان لم يسمع و لم يبصر ولا خطر على قلب البشر الخواص الذين كشف لهم الغطاء حتى رأوا ما لا عين رأت وسمعوا ما لا أذن سمعت وخطر على قلوبهم ما لم يخطر على قلب بشر غيرهم وأنه بالجملة خير لا كنه له ونعمة لا وصف يعلم لها ولا امكان يقدر في الإحاطة بها ولا هي مدلول واحد ولا متعلق واحد ولا معنى يشار إليه بانسان ولا ملك ولا يخبر عنه إلا قديم ولا يستطيع على بثه منسوب إلى غيره عدم لأنه غير لاحق بشيء ولا متقدم على شيء ولا متأخر عنه ولا ظاهر فيه ولا باطن

عنده ولا موجه إلى جملة ولا معلل بمهلة ولا محمول على خلاف ولا مردود إلى ائتلاف ولا صادر عن قصد في أمله وماله. ولا باين لضده في ولهه وحاله. وهذا كله في درجته المنسوبة لليمين والمضافة إلى حذف حذف الإضافة وترك ترك التمكين واما إذا قطع الكائنات بالسلب والبينات بالسبب وبقي سطح الإضافة لا يمين له ولا يراه كلي فتنسب إليه ولا يقنع بقطعه منه ومن مضافه الكلي ومن بده إذا أقام النقطة كالجزء من الخط المشار إلى يديه والجنة الأصلية الوجود المفيدة الموجود لا مثل البدر الذي يتقدم على وجود الذي يرد عليه ويحيله إليه فلا تسمية ولا تهيئة ولا كيله ولا تسأل عنه لا ولا تقرب منه ولا ولا ولا لأن إليّ ولَّت ولا كلت وهو ذلت وأنا جلت وما خلت ومنا فلت وأين زلت وكيف سلت وهل ملت ومن قلت و لم علت وأي ذلت وكم شلت. فإذا حيل بينك وبين هذه المطالب فأي شيء تطلب وبما تبحث وفيماذا تسأل واعلم أن هذه المباحث هي المخلة المرذلة بالباحث المعددة المهملة المبددة المحددة الممرضة المريضة المضلة رزقنا الله قطعها وبالهمة والاعتقاد دفعها وعلمنا بغير مطلب صناعي. جنسه معروف وغلطه مخلوف وفهمنا الحق الذي إذا تصوره السعيد بلغ إلى آخر أوله غايته وإلى أول آخره وإلى ظاهر ظاهره باطنه وإلى باطن باطنه ظاهره حتى يصر المبصر الذي إذا لم يظهر متعلقه كنزه فيه وله وعنده واليه (...).

ابـن سـبعـيـن

بد العارف، ص 356 - 367

عهد ابن سبعين لتلاميذه[1]

بسم الله الرحمن الرحيم.

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وسلم كثيراً، والحمد لله رب العالمين.

يا هذا ! هل عمرك إلا كلمح، أو إعطاء مُكْدٍ لا سمح ؟! وآصالك لهو وَعَلَل، وأسحارك سهو وعِلَلٌ. وما سرورك إن صدر، إلا وساء كدر. والغرض[2] في تحصيل الكمالات وأسبابها والتجوهر بمدلول الإمكانات الإلهية وبما يجب كما يجب على يجب في الوقت الذي يجب والاتصاف بالحكمة التي تفيد الصورة المتممة للسعيد، وبالحقيقة اتي تقيمه في الصور المقوّمة وتعمل على نيل الآلات التي تعطي الحق بحسب ما تعطيه وتقتضيه طبيعة البرهان.

وتُحكِّمُ الشارع ـ عليه السلام ـ على جملتك، وتمتثل أوامره، وتعتقد أنه الخير بالذات، وتصل حبل المعروف وجميع ما استحسنه العقل وحرره النقل، وحضت عليه الشريعة، وتقطع حبل المنكر وضدَّ ما ذكر قبلُ، وتتخلص من كل قاطع بقطعك عن الله بعد ما تتصف بالعلوم الضرورية التي لا يحملها أحد عن أحد في عرف الشريعة، وبالأعمال التي تلزم لزوم هذه العلوم، وبالعلوم التي تدخل بها في زمرة الحكماء، والحقيقة الجامعة التي فيها نتيجة الشرائع وغاية الحكمة وهي علوم التحقيق. وإن غلبت عليك شهوة حيوانية وما أشبه ذلك فاجبر وقتك مع الله بتوبة صادقة، وإن بابه ما عليه بواب إلا رحمته خاصّةً ورضوانه يأمرها بالمضمار.

---

(1) العنوان في الورقة الخارجية التي بها أسماء الرسائل الواردة في المجموع هو : «كتاب العقد وشرحه».

(2) يرد في الشرح هكذا : «والغرض بحول الله تعالى في تحصيل الكمالات...»، ويقصد : وإنما الغرض هو في تحصيل...

واعلم أن مطالك مطال ومحالك محال. والواصل رحمه مهما دعا الله رحمه؛ والعلم للعلو علامة، والسّلم للعدو سلامة، والصلح مع جملتك صلاح، والدعاء بالإخلاص سلاح. وإياك من الأمل المهدوم، ومن العمل المعدوم، ومن الأمور التي تفسد حكمة العادة وأصول السعادة؛ ومن الود مع الملل، فإنه قبيح في كل الملل. والسعيد هو المصلح أعماله، المطرح لله ماله. ولا تخالط إلا من قامت به الأوصاف المذكورة قبلُ إن استطعتَ، وإلا الأمثل فالأمثل.

وحبيبك من يدبر أمر آخرتك، ويعينك عليها، ويذكرك بها، ويهجرك ويصلك من أجلها. ومع هذا كله سله ورُحْ مملوء الراحة، وصلّ وسِح في الساحة، ولا تغفل عن الدعوات المأثورة، وأعظمها : اللهم اختر لي، وأسماء الله التي ما أحد معها مروع، ولا سبيل إلى التعجب في قيامك وجلوسك، وانتظر وفلوسك. والتقى هو الذي طرْفُهُ في حبوته مغضوض، وخد البغى في حصرته معضوض، وهو الذي لا يرفل في أثواب اللاهى، ولا يغفل عن ثواب الله. فإذا الله تاب عليه أنابه هو إليه، وتأهب لجواز العقاب، وكفاه الله سوء العقاب. والشرير الجاهل هوالذي لا يعرف معروفاً، ويحسب ماله من البحر مغروفاً، ونفسه تطمح وتشح، ويده تجمع ولا تسح. فإذا قضى الله وفاته، خانه الأمل وفاته.

فقد عاهدتك على هذا، ورضيتك تلميذاً، وجعلتك مع الأصحاب الذين يخاطبهم لسان الحال غبطةً ويقول لهم : لا تكثرون وأنتم ترثون. وأشهد الله عليك العليم بخفيات الصدور، الذي يجيب المضطر إذا دعاه، ويجيب نفثات الصدور، وقد رجوت لك خير الخلاص وخير الإخلاص، وصلى الله على الشّرط في نيل الشرف والكمال، محمد وآدم وما بينهما من النبيين والمرسلين وسلم تسليماً كثيراً أثيراً، وبعد هذا كله تبارك المبدى المعبد، قد صدق الوعد والوعيد.

رسائل ابن سبعين

عهد ابن سبعين لتلاميذته

ص 43 - 44

الحـــق

الحقّ لا يحتاج إلى غيره وأنه قائم بنفسه وهو العظيم الأعلى وتحقق ذلك بالوحدانية التي هي نفس ماهيته، لا أنها محمولة عليه مبثوثة فيه، ولا كما هي في الجواهر الروحانية المذكورة بل هي وحدانية مَحْضة لأنها مبسوطة في غاية البساطة والتنزيه، والعلم بأن الذات الأزلية فوق ما يتوهم الحكيم بصنائعه وفوق كل اسم تسمى به، لأنها لا يليق بها تعليل الصنائع ولا يفرض التمام والنقصان عليها، لأن الناقص غير تام ولا يستطيع على تكميل شيء ولا أن يفعل فعلا تاما، والتامّ وإن كان مكتفي الوجود بنفسه فإنه غير قدير على إيجاد الأشياء المذكورة قبل، والعلم بأن الروح الكلي الذي يُطلق بأسماء مختلفة وينوع منه الاسم عند الحكماء وأهل الحق من الشرائع ويعرف موجده ويدبّر بعض الأشياء وبالذي يدبره هو إلهي وهو لله خاصة وبالذي يعلمها هو عقل، فإن خاصة العقل العلم بل ماهيته العلم وكماله وتمامه أن يكون مُدبراً عالماً، والعلم بأن واجب الوجود موجود مع الأشياء، ومقوّم لوجودها على حالةٍ واحدةٍ، وليست الأشياء المنفعلة المخترعة موجودة فيه على حالة واحدة، كل شيء من الجواهر الروحانية يأخذ منها بقدر قوته وبالذي جُعل فيه من القبول، ومنها ما يقبله قبولا واحداً، ومنها بضدِّ ذلك، ومنها ما يقبله قبولا دهْرياً، ومنها ما يقبله قبولا زمانياً، ومنها ما يقبله قبولا روحانياً، ومنها ما يقبله قبولا جِرمانياً؛ والعلم بأن الأول الحق في غاية من التنزيه، وأن وحدته تامة، وأنه منزَّه عن الذي قاله الرواقيون فإنهم يعتقدون أنه ناشِبٌ في الأشياء وأنه لبِس كرة العالم وهو بالبرهان ألزم وأوكد في الأشياء مما قالوه فلا أدركوا حقيقة التنزيه ولا قَدَروا الله حقّ قدره؛ والعلم بأن الجواهر العقلية غير متكونة من متقدم عليها يكون مثلها، وكل جوهر قائم بذاته فهو غير متكون من شيء آخر، وإنما أوله وسببه وأصله وبُدُّه كلمة الحق التي تتعلق بالمعدوم وتوجده وتتعلق بالموجود وتُعْدِمُه، وتتعلق بالحادث وتتركه على حاله، وبالجملة هي القائمة على كل شيء، ومبدعة كل شيء، ومبقية كل شيء،

والعلم بأن كل جوهر قائم بنفسه قد خصّصه الحقُّ وأبرزه لمطالعة جلاله وأظهر عليه كلّ شرف محمود فإنه غير واقع تحت الفساد، والعلم بأن كل جوهر متغير دائر غير ثابت على حالة واحدة فهو إما تحت الأشياء المتركبة وإما محمول على موضوع آخر غير ذاته، وذلك أن الجوهر إما أن يكون منتقضاً إلى الأشياء التي منها تكون فيكون مركَّباً منها، وإما أن يكون محتاجاً في ثباته وقوامه إلى حامل، فإذا فارق حامله فسَدَ ودثُر، فإن لم يكن الجوهر مركباً ولا محمولاً كان مبسوطاً وكان دائماً لا يدثُرُ ولا ينتقض البتة، والعلم بأن كل جوهر قائم بنفسه مبسوط لا يتجزأ، والعلم بأن كل جوهر قائم بنفسه أعني ذاته فإنه مبتدع دون زمان، وهو في جوهريته أعلى من الجواهر الزمانية، والعلم بأن كل جوهر اخترع في زمان إما أن يكون دائماً في الزمان، والزمان غير فاضل عنه، لأنه ابتدع والزمان سواء، وإما أن يكون منفصلا عن الزمان والزمان يفضل عليه لأنه في بعض أوقات الزمان. والعلم بأن الذي جوهره وفعله في حيّز الدهر بينه وبين الذي جوهره وفعله في حيز الزمان موجود متوسط، وهو الذي جوهره في حيّز الدهر وفعله في حيّز الزمان، والعلم بأن كل جوهر واقع في بعض حالاته تحت الدهر وواقع في بعض حالاته تحت الزمان، فذلك الجوهر هو هوية وكون معاً.

فهذه هي المقدمة التي جعلتها لك شبه المدخل إلى كلامي أعزك الله قد فرغ منها وقد تمت أجزاؤها وبيّنت مقاصدها بحسب التحقيق وذلك من ذكر رسائلي وتقييداتي وبحسب الصّمّ السعداء والصّمّ الذين توسطوا بين السعداء والأشقياء عند ذكر التحرز والحض على الحكمة وعند وصف أنواع الخير المطلوب الذي قبل هذا التقييد. **فافهم واعلم أن الصّمّ السعداء هم الذين حصّلوا علوم الشريعة الظاهرة والباطنة، وتخلقوا بها واستجابوا لله ورسوله بغير هوية الإنسان.**

رسائل ابن سبعين

الرسالة الرضوانية، ص 343 - 344

الإحاطة

فنرجع إلى الإحاطة المذكورة فنقول : إن الخارج عنها ممنوع ومعدوم لما قدرنا، والداخل فيها قد أحاطت به هي حتى بقول داخل وخارج، فإنها لا تحيط بأعداد ولا بذوات مميزة ولا هي كالمكان ولا يمكن فيها المكان ولا الزمان ولا العدد ولا الإضافة، ولا الأخبار، لأنها إذا كانت الكل كانت بمعنى واحد ليس إلا، فهي إحاطة تدور على شبه السَّلْب في الوهم الأول لأنها تجذب وتصرف وتحيل العدد إلى الواحد، ثم تمنع زمان الإحالة وزمان الجمع وزمان التفرقة وكأنما لم يكن قط شيئا مذكوراً إلا أنها الذاكر والذكر والمذكور، وبالجملة هي واحدة في الكل واحد واحد بحسب ما ذكر، فكيف بحسب ما يراد أم كيفما يوجد ؟ وهذا لَمِنْ تصور الوجود والعدم وقال كذا وكذا وهذا وذاك وأنا وأنت وأنتم وما أشبه ذلك. ثم تدور حتى تهمل المخصّص وتخصّص المهمَل، ثم تدور حتى تصمت المثائل وتنوب هي عنه لأنها هو. والمراد بذلك ألا تخاطبه ولا يخاطبها، والمراد بذلك قطع التتابع والانفصال ثم تدور عليه حتى تكون الحق، ثم تدور عليه حتى يكون الحق والباطل فيها، ثم تدور عليه حتى يُحقق الحق والباطل يبطل ثم ترجع له دائرة وهمية يفعل فيها ما شاء ويصرف من شاء عمن شاء ويصرف إليها ما شاء كما شاء، ثم تدور عليه وتكون مصمتة حمدية لا جوف لها وتكون حضرة يكون فيها الحق ولا شيء معه. والأول كالعرش، والثاني كالكرسي، والثالث السموات، الرابع العناصر، الخامس المولدات، السادس الحركات، السابع الأكوان، الثامن الحياة العادية في الجميع، التاسع الحي، العاشر الصورة الجامعة، الحادي عشر الكبير بالقول الواحد بالوضع. وهذا كله هو فيها، وهذا كله من فرض المتكلم، ومن قبيل الشائع في العرف الجاري وبالنظر إليها هي تدور عليه وتديره حتى عن قوله إيه. ومعنى تدور : تحيل الأشياء إليها، ومعنى تحيل الأشياء إليها لكي ينقطع الوهم، ومعنى ينقطع الوهم أن تكون هي عندك الأشياء بجملتها، ومعنى أن تكون عندك الأشياء

بجملتها أن تكون هي أنت، ومعنى أن تكون هي أنت أن لا تكون أنت ولا هي. وهذا يكون من حيث الفرض والعدد والهم لا من حيث الوجود. فإن الواحد من كل الجهات لا يصح فيه إلا ما قلنا. فنرجع ونمنع جميع ما يفرض فيها أو يهجس أو يعلم وما أشبه ذلك. لا يقال فيها لفظة لأنها غير منسوبة لشيء ولا موضوعة في شيء ولا يقال فيها كالجزء من الخط ولا تجعل في الوهم مفروضة ولا كالبذر للنبات ولا في سطح شيء ولا في وسط شيء ولا على شيء ولا من شيء، ولا تمثل بالجوهر الفرد، ولا فقدها قط الفرد، ولا تكون مكيالا للتعدد ولا مفهوم الواحد الأول، ولا هي حرة عن ذلك ولا كالدائرة فإنها لا تحيط بما يفرض عليها أو فيها لأن النقطة منها تشبه الخط والخط يشبه الدائرة، بل كل ذلك خط، وكل ذلك نقطة، وكل ذلك دائرة، والأبعاد الثلاثة في الواحد منها كالواحد الثاني من كل واحد منها، فلا أبعاد فيها على كل حال من حيث المثال المتوجه ومن أثبتها فقد جاز الأبعاد، وبالجملة لا تمتد ولا حركة فيها لأنها لا تبدأ من شيء ولا تمر على شيء ولا تتصل بشيء ولا تفتقر إلى محرك ولا تكون محركة لأنها ذلك بكليته والشيء لا يتعدد في ماهيته من حيث الماهية المستقلة لا من حيث أجزاء الماهية، فإنها ماهية لا تفتقر إلى حد ولا يصطادها الحاد بالحد. فعينها أينها وأينها كونها، وكونها كلها. المقولات نقطة منها والنقطة عندها كالخط والخط عنها كالدائرة فيها والدائرة فيها دائرة عليها لا وسط لها ولا قطب ولا يفهم الحكيم والقطب فهي بالله في الوهم وهي الله في الحقيقة.

إيه ! ومن الأوهام حتى قولك تدور وتكون وما أشبه ذلك، وبالجملة المراد بهذا التنبيه إنما هو كالصوت الذي يوقظ النائم لا كالكلام الذي يطلب في مدلوله الفائدة؛ فحيّ بن يقظان فيها، والجاهل من الناس بل الحيوان والنبات والمعدن كالشيء الواحد.

إيه ! ثم نرجع ونقول : المطلوب الخارج عنها باطل، والداخل فيها مثله كذلك لما أصّلناه قبل أن يكون من قبيل تحصيل الحاصل، وهو من المحال لأنها لم تغاير شيئاً، ولا غايرها شيء، ولا ماثلت شيئاً ولا خالفت ولا خولفت فهي كل شيء، وذلك الشيء كل شيء. فصح للظافر بهذه الحالة أنه الأول والآخر، والظاهر والباطن فإن كان ذلك خبره فقد أفيد المقصود وهماً، وإن كان في خبره وحاله معا فقد أفيده تصريفاً، وإن كان في

ماهيته لكونه كان في غير ماهيته فهو وجود واجب. فمن أراد أن ينالها بالجملة ينصرف إلى الله العليم، بل إليه هو أعنى القديم الحكيم، وتحيله على التوجه والذكر لا على التعليم والفكر، والله يسهل من جهة واحدة لا من جهة وحدته، وبالجملة من كانت [الكنه](1) ذاته في الخبر كان الكل وهما، ومن كانت ذاته في الحال كان حقا وقتاً ما، ومن كانت ذاته في السكينة والتأييد والوجود الجائز كان الحق المنسوب بوجه أنقص. ومن كانت ذاته الحق المنسوب بوجه أنقص كان الحق المنسوب بوجه متوسط؛ ومن كان الحق المنسوب بوجه متوسط كان الحقيقة بوجه أكمل. ومن كان الحقيقة بوجه أكمل وجد الله، ومن وجد الله بوجه أكمل أو بما يجد ذلك كان الله ولاشيء معه، ووجد الأشياء في ماهيته غير منفكة، ووجدها قد قبلت على ذوات وهمية، ومسميات خبرية، ومستدركات متصرفة. فسبحان الكبير بالقول الذي يقال فيه شيء وأشياء بالوهم الواحد بالمعنى، والوتر بالفرد، والفرد بالوضع. وهو واحد حتى في وحدته ويحق لكائن أن يقرأ ﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون﴾(2).

ابـــن سبعـــين
كتاب الإحاطة، ص 7 - 9

---

(1) بالهامش النكه كذا، والأصح حذفها.

(2) سورة «يس»، آية 83.

الفقــــر

بسم الله الرحمن الرحيم.

وله رضى الله عنه وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم كثيراً.

سألتني أنعم الله عليك بهِ بهِ عن الفَقر، ولم يُفْصح لسانك بما تصوَّره جَنانُك. وفهمت منك أنك أردت الكلام عليه من كلّ الجهات. وقد أسعفْتُك في الإنباء عنه من حيث اللغة، والفقه، والعقل، والطريق. فاقتنع بذلك مني حتى يخرج للفعل صلاحُ نِسْبتك الصوفيةوتمحيصها، ويشيع عند الجميع إصلاح نسبتك الصِّدِّيقيَّة وتصحيحها، وتكون من أولاد الإفادة والاستفادة، ومن أهلِ الزيادة بخرق العادة وثبوت العبادة. وحينئذ أجعل فيه تأليفاً مختصراً وجيزاً جامعاً مانعاً قريب التحصيل وصحيح التفصيل، يتضمن غرضه الأقصى ومنفعته ومرتبته ونِسْبتَه ونحو التعليم المستعمل فيه، وما يدلُّ عليه اسمه، ومنْ الواضع له وما غايته الفاعلة والمنفعلة وما ماهيته في الكمال الأول والثاني، وكيف يطلق مع العلم المضنون به على أهله باشتراك، ومع الحكمة بترادف، وفي أيّ وجه هو من أوجه التصوف، وأين مرتبته في حبل التحقيق، وأين هو من العوالم التي يتكلم عليها في السفر، التي لم تسمع قط ولم ينطق بها إلا القرآن خاصة ولا سمعه وفهمه إلاّ خواص الخواص.

فنبدأ بذكر ما وعدتك به، فنقول : الفقر في اللغة يطلق على أنحاء. يقال: افتقر فلانٌ فهو فقير، وتمسكن فهو مسكين، وتَسَكَّن لغة. ويقال : فقير وقير، توكيد للفقر، ورجل مُعْدِم ومُبْقِع ومُمْلِق ومُفْلِس - قال الله عز وجل من إملاق - ومُدْقعُ ومُخِلّ ومُبلط ومُلْقِحومُخفٌّ ومُقْترِ ومُعون ومُسبْرت وسُبْروت،ورجل ذو فاقة وحاجة وخصاصة وخَلة ومُختل وفي حبوة وفي نكال من عيشه وفي شدة وَضرّ يرِقُ في شَظَف ووَبدٍ وجُهْد. وتقول : بدّ الرجل يبد بدَادة، وبَدَتْ حاله فهو باد، وحد فهو محدود، ومحارب ومحروم. وهذا كله للقليل الكسب،

وهو أخلق الكسب. وتربَت يداه، إذا لزقت بالتراب من الحاجة. ورجل معصب ومجدع، جدعه الفقر؛ وموتَض قال رؤبة بن العجاج :

وهل يرى ذا حاجة مُؤتضا

وساف مالُ الرجل إذا ذهب، ورجل مسيف. قال الشاعر :

أفي نابين نالهما إسافُ تآلت ضلَّتي ليست تنام

وقد جرز الدهر ماله، ورجل مجروز. وقد ضنك عيشه ضَنْكاً، وضنوكا: إذا ضاق. ورجل وَبِد ولَزِق بالصّلة والصَّلْت : الأرض، والصلت المطر القليل وجمعه صلال. ويقال قد أصرم الرجل فهو مُصْرِم، إذا أعدم. والفقر ضد الغنى. وهذا الفقر من حيث اللغة قد رسمت لك منه ما فيه الكفاية، فاحفظه وحافظ عليه.

القول على الفقر على حسب رأي الفقهاء : إعلم أنّ الفقهاء يتكلمون في الفقر من حيث الأحكام الشرعية، ويُنزلون لازمه ومدلوله على مفهومه من اللغة ولا يتصرفون فيه بغير ذلك. والنبيه الفاضل منهم يُسلم لأرباب الأحوال من الفقراء الفضلاء ولمن يتكلم فيه من مقام آخر أجل من الفقه. والجاهل الغبيّ منهم ينكر ذلك يتخطى رقاب الصِّدِّيقين ويتدلى طعم شيء لم يذقه، وكذا جميع من لم تحذقه العلوم ولا أدَّبته المعارف. ومنهم من يرى أن المسكين أشدُّ حاجةً من الفقير، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وزفر والحسن البصري، ومنهم من يرى أن الفقير أشدُّ حاجة من المسكين، وهو مذهب الشافعي والنَّخَعيّ والزُّهْري. وقد حُكي ذلك عن سفيان الثوري وعن عمرو بن دينار. واختلف أهلُ اللغة في ذلك. فحكي عن الأصمعي أنه قال مثل قول الشافعي وجميع من قال بقوله؛ وعن الفراء وثعلب مثل قول مالك وجميع من قال بقوله. وذكر ابن الأنباري في «الزاهر» عن أعرابي أنه سئل : أفقير أنت أم مسكين ؟ فقال : لا، بل مسكين. فنبه على حاجته بذكر المسكنة. وحكى عن الأصمعي أنه شكّ في الفقير والمسكين هل هما بمعنى واحد، أو هذا غير هذا، وفي تغايرهما بحسب الأشد والأضعف والأقل والأكثر. فاستفهم عن ذلك كله بعض العرب وزوجه حاضر فقال له الأعرابي : قال الله عز وجل : ﴿ويطعمون الطعام على حُبه مسكيناً ويتيما وأسيراً﴾ فقدم المسكين على اليتيم والأسير ولم يذكر الفقير. فقالت زوجه: بل الكل فقراء،

والمسكين فقير الفقراء. وهذا الفقر من حيث الفقه قد تخلص مختصراً فاحفظه وحافظ عليه، ولولا خوف التطويل والاحتياط على فهمك وانحفازك للسفر كنتُ أكتب لك في معاملة الفقير والفقراء ما لابد منه شرعاً وما يجب على الفقير، وما يحرم عليه، وكيف يتصرف في طريقه بالأحكام الشرعية على أتمِّ ما ينبغي. وقد يمكن ذلك في وقت آخر بحول الله تعالى.

القول على الفقر من حيث المجرى الصناعي والنظر في ماهيته مجردة بحذف امتحان الألفاظ الدالة ومطابقتها وتخليصها وتلخيصها وتحريرها بالجملة : ونطلق فيه ألفاظاً مجملة غير مفسَّرة، ومهملة غير مخصصة لأجل ضيق الوقت من جهتك وجهته وجهة أهله، فنقول : الفقر فَقْدُ ما إليه يحتاج. رَسْمٌ آخر : الفقر والعُدْم من الأسماء المترادفة. رسم آخر : الفقر ليس محضاً، والغنى ليس بإضافة، وبالعكس من حيث ثمرتهما. رسم آخر : الفقر سلب والغنى إيجاب وبالعكس من حيث لواحقهما. رسم آخر : الفقر ضد الملكة؛ وبالعكس من حيث الشرط والتضمن إذا نظر في أسباب الكمالات الأول والثواني. رسم آخر : الفقر ماهية الحادث. رسم آخر : الفقر آنية الإنصاف عند الغلط بين الممكن الوجود والواجب الوجود. رسم آخر : الفقر في الوجود المقيَّد نفيُ شيء عن شيء هو له، وإثبات شيء لشيء ليس هو له. رسم آخر : الفقر من الأشياء التي لا يوصف الحق بالقدرة عليها، لأن الحق عز وجل هو الغنيُّ بالذات وحده، وغيره فقيرٌ بالذات. ومن المحال أن يفعل المحال أو ينفعل أو تنفعل الحقائق ويدخل ما لا يمكن في حقيقة ما يمكن ويماثله، وإنما القدرة تتصف في الفقر الإضافي الذي جرت به العادة ـ فافهم !. رسم آخر : الفقر نسبة سَنِيَّة ونسبة سُنّية. رسم آخر : الفقر حذف الإضافة المساوية وغير المساوية. رسم آخر. الفقر صرم المجاز وصرم الانصرام واقتران تعلق الأول والآخر والظاهر والباطن بالأول من الفقير والآخر والظاهر والباطن وما يلزم عنه ومنه وبه، وجملة السكون في المفارق التالي وغير المفارق التالي، والرئيس والمرءوس من المسكنات ـ فافهم. واعلم أن الفقر به تتعلق الإرادة، وفي ماهيته العامة والخاصة تتصرف القدرة وهو الممكن بوجه ما، إذ الإرادة متعلقة ببعض المعلومات.

رسائل ابن سبعين
الرسالة الفقيرية، ص 1 - 4

الفقر والطريق الصوفي

القول على الفقر من حيث الطريق، وهو آخر الأقسام وهو مرادك : وهو الفقر الذي يشرحه عُرْفُ الفقراء في زماننا هذا، ومقصودنا شرحه وبثّه على أكمل ما يمكن بحول الله تعالى فنبدأ فنقول : الفقر هو الصبر على المكروه، وشكر المنعم الحكيم، والفتوّة المحضة، ورفع الأذى كله، وفعل ما يجب كما يجب على ما يجب في الوقت الذي يجب، وتتفق دعوته التي داخل الذهن مع التي خارج الذهن، ويطلع بالتركيب إلى بُدّه، ويهبط بالتحليل إليه، ويدور بجملته عليه، ويجعل الفقر الذي اتصف به نفسه وقصده ومقصوده دائرة وهمية، ويجمع الوجود المقيد كله في نقطتها والمطلق في محيطها وينظر إلى الخطوط الخارجة من النقطة المذكورة إلى المحيط المذكور في خلده ويراها متساوية وينسبها. وينظر إليها ثانية من المحيط ويحذف الوسائط ويبصر الواسع في الضيق وينظر الأشياء في نفسه ثم يقطع حبل النظر والمنظور فيه من حيث المجاز والشفع، ويصل حبل النظر والمنظور فيه من حيث الحقيقة والوتر، ويصل مع ذلك النقطة المتقدمة بالمحيط ويجعلها جزء ماهيتها، ثم يحقق الأمر ثانية ويجعلها ماهية واحدة ويقول : «ليس إلاّ الأيس فقط» و«هو هو». ويتصفح قوله ويتأول ما يلزم عنه، ويقطع الإشارة كما قطع العبارة، ويسكن في شأنه ويهمل مُهْمله ومخصصه من كل الجهات ويقف في ثلاثة مواطن ويموت ويحيى في خمسة مواطن ويبعث من شأنه ويقذف في موضوع سرّه المشهور بالبرهان أن آنية الله هي أول الآنيات وآخر الهويات، وظاهر الكائنات وباطن الأبديات. ويحدّث في نفسه بالإسلام فيخبر عنه على غير ما كان يخبر، ويحدث قبل ذلك ويشهد للشاهد والمشهود والشهادة بشهادة الإنصاف، ويعكس الضمير الأول على المخاطب الثاني، ويتوب من اللواحق ومن الحروف التي تجر إلى الإضافة ويشعر بها ويقول : كل من في العالم بأسره لا يفعل شيئاً والله هو الفاعل خاصة ثم يُمَحّص مدلول كلامه ويخلّص جميع ما ارتهن فيه وينطق بالحق ويحذف المجاز وجميع ما يجرّ إليه

ويلزم منه وعنه، ويقول : العالم ميت بجميع ما فيه من مفارق للمادة وغير مفارق لها، فلا حيّ على الحقيقة إلا الله. ثم يتفقّهُ في الإطلاقات باقترانها مع المضافات وارتباط بعضها ببعض ويقول : ما خالف الوحدة المطلقة والوجود الواجب هو عدم من جهة ووجود من أخرى، فلا موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله إلا الحق إلا الكل إلا الهو هو إلا المنسوب إليه إلا الجامع إلا الأيْس إلا الأصل إلا الواحد إلا الأصح أصح لا صح ص ح حم صَمَد حَقّ؛ لا نتهمه ولا نتوهمه. وكذلك يفعل في كل نسبة متجانسة ثم يعلل جميع ما أطلقه، ويثبت ما ثبت بالبرهان وينتفي ما انتفى بالبرهان ويعلم كيف انصرام التوجه، وإلى أين يصل المتوجه وبأي وجه يعدم، وينسب مهمل الشريعة إلى مخصص الحقيقة ومهمل الحقيقة إلى مخصص الشريعة، ويقول : من صحا وصحح أسراره محا الله إصراره.

حكمة ثانية : ويقال الفقر هو الذي لا يظهر به على الفقير إلا لسان مخزون، وقلب محزون، وفعل موزون، وفكرة تجول فيما هو كائن ومكون.

حكمة ثالثة : ويقال الفقر هو الخلافة الباطنة، كما أن الملك المشار إليه هو الخلافة الظاهرة.

حكمة رابعة : ويقال الفقر هو نوع من أنواع التصوف، وهو خيرها. ورُبَّ نوعٍ أفضل من جنسه، كالإنسان مع الحيوان.

حكمة خامسة : ويقال الفقر هو الذي تُرسم بدايته بالإرادة والعبادة والإسلام وعالم الشهادة والخروج من الشرّ المحض إلى الخير المشترك والمجاهدة والطريق المقيد والتوكل والتسليم والتفويض والتوبة الأولى والخلوة المشوقة والدهليز الجامع والأربعينيات المحركة المهيِّئة. ويرسم سلوكه بالرّضى والايمان والعبودية وعالم الملكوت والخروج من الخير المقيد إلى الخير المطلق والمكابدة والسفر في الطريق المذكور قبلُ في رسم البداية، والتوبة الثانية، والفكر التابع للسكينة، والذكر المحرك للتخلي والتحلي والتجلي، وبُعد الأهل والوطن، وحذف العلائق بالجملة، والتزام السوابع الكاشفة للمقصود، ويرسم وصوله

بالعبودية والمشاهدة وعالم الجبروت ومقام الإحسان والخروج من الخير المحض المقيد للكل بالمقصود والاشتراك، وصرف المحو إلى الصحو والتوبة الثالثة المصروفة في السبعين مقاماً الفاصلة بالتخلق بالأسماء الحسنى وتدبير العالم الأول بالصنائع العلمية والعملية وبالاسم المشترك ـ فافهم !

حكمة سادسة : ويقال : الفقرُ هو الذي يجعل الفقير يجعل الشرع في يمينه والعقل في شماله وبينهما العلم، ويحرك الكل بالأدب والهمّة والحقيقة، ثم يدفعها بالحقيقة مفردة، ثم يجذبها بالشريعة مركبة، ثم يستغفر الله ويقطع الموصول ويصل المقطوع حتى يثبت ما لا يمكن قطعه ولا اتصاله، ولا هو من هذا القبيل ـ فافهم.

حكمة سابعة : ويقال : الفقرُ هو التجرّد عن المواد والاتصال بالذوات المجردة المرسوم عليها في موضوعات الشرائع والمعبَّر عنها في اصطلاحهم : بالملائكة وعالم الأمر؛ ثم التجرُّد عنها والاتصال بالحكيم العالم الذي أمر؛ الحكيم العليم المبدع الأول الذي أمر الحكيم العليم الثاني، ثم التجرد عن الجملة والاتصال بالحكمة والكلمة، ثم التجرد عنها والاتصال بالحضرة السَّنية التي يظهر فيها الحكيم العليم الأول المذكور أنه من عباد الله، والله أعز من ذلك وهو عزيز لأنه اعتز على العلماء به قبل هذه التي ليست من جنس ما يعلمه الفيلسوف ولا فهمه بعض الصوفية. وهو علم التحقيق الغريب الذي لم يخبر قط جميع من دوّن الدواوين كلها عنه، ولا هو من قبيل السَّهْو والعويص ولا في قوة البطيء مع الحريص. فاسمع ما أقوله لك ولا تلتفت إلى ما تخبط فيه شيعة أرسطو، وكونهم يقولون : الحق عز وجل هو المحرّك للجرم الأقصى بذاته، والمتأخر منهم يقول : بل هو الذي فطر الأمر وهو الذي أمر بتحريكها، وهو ثالث رتبة فوق محرك الأطلس. ومنهم من قال : هو ثاني رتبة، فانظر ذلك في آخر كتاب «المشكاة» للغزالي وفي كلام ابن سينا والفارابي. وتَحَيَّرَ ابنُ رشد في ذلك ثم اختار قول الحكيم، وقال به وزال عن الغير. وتخبط في ذلك ابنُ طفَيل وانفصل عنه بهذيان لا فائدة فيه للحكيم النبيه. وكذلك مذهب أهل الرواق وشيعة فيثاغورس ومن قال بالمُثُل المعلقة والحياة السارية في الموجودات، والذي قال بالانتقال وبالأشياء المؤلفة من الفاني والباقي، وكذلك جميع ما تسمع من بعض

الصوفية الذين يقولون : مقام الإسلام والإيمان والإحسان والحق والمطلع والأفعال والصفات والذات، والذي يقول : الأسماء والتخلق والأسماء التي تتصف ويتصف بها والاسم الفعال والأسماء المتحابة والاسم الذي يتصف فذلك كله منه ما يصحّ بوجه ما، ومنه ما لا يصح. وكذلك قائل : «والحق وراء ذلك كله» فإنه أراد المعلوم المضاف. وبالجملة، ما عرفوا الله حقَّ معرفته ولا علموه على ما ينبغي له، فعليك بالرجال.

رسائل ابن سبعين
الرسالة الفقيرية، ص 11 - 14

اللــذة الصوفيــة

فنرجع إلى اللذة : فنقول قد تقال مع الأنس بترادف، وقد لا، وقد تقال معه بتقديم وتأخير، وقد لا، وقد تقال معه بتشكيك، وقد لا. والمستحسن والموافق والملائم والملذوذ ـ كلٌ ذلك من أجزاء ماهية اللذة، وهي تمتد على جملة مراتب لا في حَدِّها؛ وتطلق على أنحاء من جهة الأقل والأكثر والأقوى والأضعف والأكمل والأنقص، وتعتبر من جهة مضافها الرئيس والخسيس. فإن كان جليلا قيل فيها جليلة، وإن كان خسيساً قيل فيها خسيسة، وهي بالنظر إلى ماهيتها الكلية العرّية عن اللواحق المنطقية والطبيعية معنى لا يتبدل إما العمر كله وإما في أكثر الزمان إلى الشيء الذي لا هو.

وكذلك الإنسان لن يصاحبه بحسب ما ذكر في حياته وبعد حياته وأجلّ ما تحتويه اللذة بالهمة وبها تعلم، وهي تدور على الحب ويدور عليها، وتجذبها الإرادة بوجه ما خفى وجلى، وقرارها في عين الرضى وهي قربها، وهي نقطة من أجلها هي دائرة المباحث والمطالب، فإن لكل متوجه خبراً ما يتشوق إليه، أو لذة ما يطلبها ومن مضافها يحقر أو يعظم. ولولا الفكر في لذة الأفضل لم ينتقل عن لذة الخسيس، ولا طلب عليها زيادة؛ ﴿وكل حزب بما لديهم فرحون﴾[1]. ومن قر عيناً بعيشه نفعه أي تلذذ به واستحسنه. معقولها واحد وأحوالها مع مضافها كثير، وكما أن الجنة هي مثل الدنيا في معقول موضوعها ومحمولها وهي غيرها بالنظر إلى أحوالها وإلى أحكامها كذلك اللذة في أمرها. ومنها طبيعية ونفسانية وعقلية ومتوسطة ومركبة من ذلك. والإلهية موجهة إلى الفاعل والمنفعل وإلى الطالب والمطلوب. ومنها ما هي مركوزة في جوهر السعيد وهي تصدر منه عنه ويجدها إذا انصرف إلى نفسه لاسيما إذا ترك حواسه ورفض العالم المحسوس وتشبه باللطيف منه وكان كالمفارق عنده وتوجه بالمفارق إلى

(1) سورة «المؤمنون»، آية 53.

المفارق واستكن إلى سكينة الملاحظة وخطف سوابق الغيب الواقعة عليه من مقرها الأول وقطع الحجب التي من أجلها قيل ما بالقوة وما بالفعل. والشقي لا يفرح بنفسه إذا خلا بها ويعدد أنسه بوحدته ولذلك يفتقر إلى الملاهي ويهمل المعاني التي تحرك منها الحس والمحسوس وتغيب العقل والعاقل والمعقول بضد ما يجده الفضلاء عند سماعهم الألحان المطربة وليس له الهياكل المنتصبة وأكثر أنسه بما هو خارج الذهن أو مدرك بحسه أو بقوة طبيعية أو ببعض القوى المشتركة بينه وبين الحيوان غير العاقل. ومن الناس من قال بعدها السكون والطمأنينة والفقر الوجودي الذي لا يعبر عنه واستناد الماهيتين وسقوط الواحدة عند الثانية وظهورها بها ظهور ماهيته في ماهيته ثم واحد ولا اثنان ثم اثنان وواحد ثم واحد في كل واحد من ذلك ثم واحد ولا شيء من ذلك. وقد قيل إن البحث فيها من قبيل الشاهد على الغائب؛ وهو مما لا خير فيه؛ وإنما الحق أن يترك ذلك المعنى بما هناك مجالساً يدركها؛ وقد قيل إنها جوهر المقر الإنساني وذات منتظرة أو قوة خاصة. وقد قيل صورة ممتدة لأجلها طلب المعلوم ونظر في العلم وفيما قبله كالقصد إليه وما أشبه ذلك. ولولا خوف التطويل كنت نبين القول فيها، وفيما يجب عندها، وكيف هي وهل هي حال العلم هناك أو ثمرته، أو هي هو، وهل تقوى أو تضعف من جهة العلم، أو من جهة المعلوم، أو هل هي بالعلم دون العمل، أو بالعمل دون العلم، أو بهما، أو بخاصة ما تابعة لهما، أو لكل واحد منهما، أو بتخصيص لا في شيء من ذلك كله أو بأمر آخر ينضاف لهما، أو بالجميع أو بتركهما من جهة العلة أو بوجودهما من حيث السبب أو هي حالية تخلق حال الاتصال للواصل، أو هل هناك ماهية أو جزء ماهية أو مقوّمة له، أو متممة، وهل يمكن الكمال دونها أوّلاً. وإن كانت في كل كامل، فهل هي هناك ذاتية أو عرضية، فإن كانت ذاتية فهل هي من صفة نفس ذلك المقام أو غير ذلك، وكذلك إن كانت عرضية. والكلام عليها من حيث هي نتيجة أو مقدمة لأمر ما أو علامة القبول وما المحمود منها وغير المحمود، وأما الذي يخص الخواص منها فيطول شرحه. وأيضاً هذه اللذة يجدها كل عاقل من نفسه كما يجد الألم ويميز بينها وبينه. ويظهر أنها غنية التعريف بهذا البحث لأنها مشعور بها في نفس المدرك. وينبغي أن ينظر فيها من جهة ضدها وكونها معه في مقولة الكيف والملكة وما أشبه ذلك والقول عليها كالقول على العلم

والجهل تحت الافتقار والغنى والفقر تحت الملكة لأنها مع ضدها كالسواد والبياض تحت اللون. وانظر ذلك في المتقابلات وفي معنى الجنس وأنواعه وفيما يعم، وهو كالجنس وفيما يعم وهو كالنوع وفيما يعم وهو كالكل وفيما يعم وهو كالموضوع الأول وفي المبدأ وفي الشيء الذي يرجع إليه، **وما المعنى الجامع الذي يخص الجسمانية والروحانية بفصول ويجمعها بخواص في معنى عام تقال عليها وتحمل فيها حملا واحداً.** لأنك لا تقول هي الملائم للمزاج فينقضه عليك **التذاذك باللذة المعنوية مثل التذاذك بالصيت والرئاسة وطلب الجاه وإن كان الجنس ينفعل للفرح فهو المعنى الموضوع لحركة اللذة ومنفعل عنها واللذة الروحانية محلها** روحاني وكذلك الجسمانية والمحمول الروحاني موضوعه روحاني وقد ينفعل الجسماني عن الروحاني فإن العالم انقسم إلى ما يحرك ولا يحرك ويتحرك ويحرك بجهة وجهة ويحرك ولا يحرك. **فاللذة روحانية وجسمانية.** وبمثل هذا الاعتراض يلزم في اللذة المعنوية. وإن قلت هي إدراك الملائم ينقضه عليك المعلول الأول وإن قلت الألم هو تفرق الاتصال واللذة بالانفعال أو المال المدرك عند الاتصال المنفعل والاستراحة من المؤلم يلزمك الشك الذي ذكره أسطانيس الحكيم وألزمه وذكره أبو بكر الرازي وابن الخطيب في الملخص. فحصلها بجوهرك ولا تأخذ مكان ما هو بالذات ما هو بالعرض وتحفظ من الاغتباط بلذات الأشقياء فإنها خسيسة وأخس ما فيها الفرح بها، والوقوف عندها وبذلك تمتنع النفس عن طلب غيرها ولا تلتفت لكلام الناس فيها فإنه من قبيل الخطابة وهو بالجملة إقناعي. والحق أحق أن يتبع وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما.

رسائل ابن سبعين
رسالة الألواح المباركة
ص 280 - 282

وصية ابن سبعين لأصحابه

بسم الله الرحمن الرحيم.

ومن كلامه رضي الله عنه، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم كثيراً :

هذه الوصية كتبها لأصحابه

سلام عليكم حفظكم الله. حافظوا على الصلوات وجاهدوا النفوس في اتباع الشهوات. وكونوا عباد الله أوّابين توّابين، واستعينوا على الخيرات بمكارم الأخلاق، واعملوا على نيل الدرجات السَّنِيّة، ولا تغفلوا عن الأحكام السنية. وخلصوا مُخصَّص الأحوال الإلهية ومهملها، وذوقوا مفصّل اللذات الروحانية ومجملها، ولازموا المودّة في الله بينكم، وافعلوا الخير واصلحوا ذاتَ بينكم، وعليكم بالاستقامة على الطريقة، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة، ولا تفرقوا بينهما فإنهما من الأسماء المترادفة، واكفروا بالحقيقة التي في زمانكم هذا، وقولوا عليها وعلى أهلها لعنة الله، فإنها حقيقة كما سُمّي اللديغ سليماً وأهلها يهملون حد الحلال والحرام، ويستخفّون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحُرم ﴿قاتلهم الله أنّى يُؤفكون﴾[1]. قد غَلَبتْ عليهم أحكامُ الجهل، وأكثروا من جمع الأعراض للولد والأهل، وحرموا مزية الرحمة والعون، وأسعفوا بسيرة أبي جهل وفرعون. واعلموا أن القريب إليّ منكم من لا يخالف سنة أهل السنة، ويوافق طاعة مَنْ له العزة والمنّة، ويؤمن بالحشر والنار والجنة، ويفضل الرؤية على كل نعمة، ويعلم أن الرضوان بعدها أصل كل رحمة، ويطلب الذات بعد الأدب مع الصفات والأفعال، ويغبط نفسه بالمشاهدة في القوم والروح في كامل الأحوال. وكل مخالف بان منه التخلف والفساد وإن كان من إخوانكم فاهجروه في الله ولا تلتفتوا إليه ولا تسلِّموا له في شيء، ولا تسلِّموا عليه حتى

(1) سورة «التوبة»، آية 30.

يستغفر الله العظيم بحضور الكل منكم، ويرضى عن نفسه وحاله وعنكم، ويخرج عن صفاته المذمومة، ويترك نظام دعوته المحرومة. وأنا أشهد الله أني قد خرجت عن كل مخالف سخيف العقل واللسان، ولا نسبة بيني وبينه في الدنيا ولا في الآخرة. فمن زَلّ قدمهُ يستغفر الله ولا يخدعه قِدمُه. واغتبطوا بما أنتم عليه، فما في العصر من يصل إليه؛ والقوى الذنب منكم لا تقبلوا له توبة إلا بحلق الرأس، ولبس الصوف، والوقوف من المغرب إلى العشاء الآخرة، والصمت. ومن يسمع منكم من يتكلم القبيح في التحقيق وأهله فازجروه واهجروه ووبّخوه، وتغافلوا عنه ولا تقبلوا بعد ذلك منه. واعلموا أنه لا حاجة لي في السموات ولا في الأرض، ولا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا في الأمل المقدر ولا في الكون المكوّن ولا في النظام القديم، ولا في التعلق الصرف، ولا في الشأن المشار إليه، ولا في الجسوم المقيدة، ولا في الذوات المجرّدة، ولا في الأعراض المبددة، ولا في الكمالات الممتدة، ولا في الحروف المعتدّة إلاّ في ذات الله، وفي ذات من صحبني من أجله. والسلام على من صلحت نسبته، واستقامت سُنّته، ورحمة الله تعالى وبركاته !

ومن كلامه رضي الله عنه : مَنْ استقام في بدايته وحصّلها على وجهها وظَفِر بشروطها في علمه وقوله وفعله وحاله، وفَعَل فيها ما ينبغي كما ينبغي على ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي ووافق الشرع والمعروف والعادة الجميلة والعقل المُسدّد وصبر على تكليف كل محترم عنده، وحفظ على شروطه كلها وتأدب مع أمره، وستر إشارتها بعبارتها، ومال بجملته إلى الشريعة، وبأمله إلى الحقيقة، وحدث نفسه بما ذكر في زمان العمل، وبالأمل في حال السؤال، وسكن بصيغة الأمر والنهي، وتحرك من أسفل البطالة بحضرة الجد وعالم الحد، وقطع عقاب المهلكات بالعوالم الثلاثة، وصَعِد على منازل الأبرار، ورتّب المنجية بالمقام الأعظم، وخرب نظام عادته، وكان من عباد الله الصالحين وحقّق المقصود في القُرْب من ربه، فإن الخير بيده في طاعة رسوله وشيخه ومن يُدبِّره ويُجهِّزه ويزوِّده لله وينبهه على مصالحه ويحاسبه ويعرِّفه بحسناته وسيئاته خليق أن يقال له مريد، بل وليّ، بل سعيد، بل مدرك، بل وارث؛ بل خليفة بمعنى ما. وكذلك هذا الأمر في السلوك لكن بذكر الله تعالى.

ومن كلامه رضي الله عنه : مَنْ طَلَب ظفر، ومن ظفر ربح، ومن ربح تأنس، ومن تأنس نشط، ومن نشط زاد طلبه، ومن زاد طلبه أخرج ما لم يقصده ولا يخطر له على قلب، وهو كماله الأخير. ومن حصل له كماله الأخير كان من السُّعداء، ومن كان من السعداء اشتد طلبه، وزاد شوقه، وعاين الذوات المجردة، وكشف له عالم الأمر، وطالع النظام القديم. ومن طالع النظام القديم وقف طلبُه من حيث عادته وصفاته، وتحرك من حيث خرق عادته وصفاته بجوهره، ومن خرج للفعل من كل الجهات شاهد الذات القديمة بتخرب نظام الحادثة حتى من خبر خبرها ومن إشارتها ومشيرها ووحّد وركب التوحيد بالسلب الموحد، وجميع ما يعلم سوى الواحد عز وجل، وقال : لا إله إلا الله بالقضية المستقبلة وهو بالماضية وطلبه بالحاضرة.

ومن كلامه رضي الله عنه : والذي تحتاج إليه أن تعلمه أن الأولى أن يطلق العلم الإلهي على معرفة الوحْدة، وأن المقصود منه هو التوحيد، وأن المُوَحِّد هو صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المحضة، ولكل علم يدل على واحد منسوب ويشير إلى مشار أول. والذي يبلغ هذه الدرجة أدرك المقصود. والقدماء تكلموا في الغاية الأولى، ولم يفهموا الثانية وخبطوا خبط عشواء. فنقول : إذا كان مراد المحقق والمحبّ الوصول إلى ما حققه أو أحبه وبقي بينه وبين محبوبه فَصْلٌ مشترك، فلا وصول. والحب إذا حققته هو الاتحاد بالمحبوب وهذه رتبة الصوفية. وزعمت أن المقصود من العلم الإلهي هو الفناء، والعجز عن درك الإدراك إدراك عندهم، وأن الوجود المطلق هو الحق الذي إذا علمه المُقَيّد تلاشى، وذهب. وقسّموا الوجود إلى مطلق ومقيد ومقدّر، وأن الالتذاذ لا يكون إلا بعد الاتصال. ولهم في ذلك كلام طويل. وهم أقرب إلى الحق من القدماء. وإن كانت مقدمات القدماء علمية، فمقدمات الصوفية خُلقية. فالمقصود عند الصوفية الأصفياء رضي الله عنهم هو الوجد والفناء، والسعيد عندهم بحسب ما يثبت له ذلك ويجده. والعلم الإلهي عندهم الفكر والذكر الأكبر والتعرض لنفحات الرحمة الرحمانية وركود الحواس والعمل بما يرد على القلب، وتصريف القوى الروحانية، وتخلية القلب من غير الله تعالى، وتحليته بذكره جل وعلا، والجد في العمل. فهذا مذهب الصوفية في العلم الإلهي ما هو.

ومن كلامه رضي الله عنه : العَقْل عند الأشعري غير الروح، وعند الحكيم قولك عقل وقوة مجردة ونفس ناطقة أو روح أسماء مترادفة. والروح عند علماء الصوفية غيرُ ما ذكر : تارة يطلقونها على الحقّ الذي قامت به السموات والأرض، وقيل هي صفة من صفات الذات، وتارة يطلقون عليها الكلمة، وتارة القضية الجزئية ضابطة النظام فيها كان كل موجود ليست بفيض، وكانت متحدة تعم الأشياء، وليست باتحاد، وإن كانت ألزم للشيء من ذاته. وليست بحالة، وإن كانت جزء ماهية من الشيء المضاف إليها وإليها يشيرون حيث قولهم : إن في كل شيء سرّا من سره : جمد في الجمادات وظهر في النبات وتحرك في الحيوان، وأعْلن في الإنسان.

تم بحمد الله.

رسـائـل ابـن سـبـعـين
وصية ابن سبعين لأصحابه
ص 312 - 315

مصادر ومراجع الكتاب المؤلفة بالعربية أو المنقولة إليها

ابن سبعين (عبد الحق) :

- كتاب «بد العارف»، تحقيق جورج كثورة، ط 1، بيروت، 1978م.
- «الكلام على المسائل الصقلية»، نشر شرف الدين بالثقايا، بيروت، 1941م.
- رسائل ابن سبعين، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1973م.
- كتاب «الإحاطة»، نشر عبد الرحمن بدوي، صحيفة معهد مدريد، 1958.

ابن عربي (أبو بكر محي الدين) :

- كتاب الفتوحات المكية أربع مجلدات، دار الفكر، بدون تاريخ.
- رسائل ابن عربي، حيدر أباد، سنة 1367هـ.
- كتاب «فصوص الحكم»، تحقيق وتعليق د. أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980م، ط 2.

ابن خلدون (عبد الرحمن) :

- كتاب «المقدمة»، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.
- كتاب «شفاء السائل لتهذيب المسائل»، نشر تحقيق وتعليق ذ. محمد بن تاويت الطانجي، استنبول، 1958م.

ابن تيمية (تقي الدين) :

- كتاب مجموع الرسائل الكبرى، جزءان، دار الفكر، بدون تاريخ.
- كتاب «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان»، ط 1، تحقيق محمد عبد الوهاب فايز، دار العلم للملايين، القاهرة، دون تاريخ.

ابن عبد المالك (أبو عبد الله) :
- كتاب الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق محمد بن شريفة، دار الثقافة، بيروت، دون تاريخ.

ابن العريف (أبو العباس) :
- كتاب «محاسن المجالس»، تحقيق وتقديم بالفرنسية، الأب أسين بلاثيوس، المكتبة الشرفية، بول غوتية، باريس، 1933م.

ابن الزبير (أحمد) :
- كتاب صلة الصلة، إصدار لفي بروفنصال، الرباط، 1937م.

ابن مـريـــــم :
- كتاب البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، طبعة فاس، 1309هـ.

أبو حيان (أثير الدين عبد الله الأندلسي) :
- كتاب «النهر الماد من البحر على هامش البحر»، ج 3، القاهرة، 1328م.

ابن برجان (عبد السلام) :
- مخطوط «ترجمان الحق المبثوث في الأمر والخلق» أو «شرح أسماء الله الحسنى»، 4 أجزاء، مخطوط المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم arabe 2642 ومخطوط المتحف البريطاني تحت رقم 1212 OR 411.

ابن عماد الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحي) :
- كتاب «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، دار الآفاق الجديدة، بيروت، دون تاريخ.

إخـوان الصــفـــا :
- كتاب «رسائل إخوان الصفا»، ثمانية أجزاء، بيروت، 1983م.

أرسطـو طـاليـس :
- كتاب «الأخلاق إلى نيقوما خوس»، ترجمة أحمد لطفي السيد، جزءان، القاهرة، 1964م.

ابن شاكر الكتبي :
– كتاب «فوات الوفيات»، القاهرة، 1299هـ.

بالنثيا (أنخل جنثالث) :
– كتاب «تاريخ الفكر الأندلس»، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، 1955م.

البوني (أحمد بن علي) :
– كتاب «شمس المعارف الكبرى»، أربعة أجزاء، بيروت، 1980م.

التفتزاني (أبو الوفا) :
– كتاب «ابن سبعين وفلسفته الصوفية»، ط 1، بيروت، 1973م.

الأشعري (أبو الحسن) :
– كتاب «مقالات الإسلاميين»، تحقيق محي الدين عبد المجيد، القاهرة، 1950م.

العدلوني الإدريسي (محمد) :
– كتاب «مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة»، دار الثقافة، البيضاء، 1998م.

عفيفي (أبو العلا) :
– كتاب «التصوف الثورة الروحية في الإسلام»، دار الشعب، بيروت، دون تاريخ.

الفاسي (تقي الدين) :
– كتاب «العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين»، ثمان أجزاء، الجزء 8/5.

الكوفي (أبو البقاء أيوب موسى) :
– كتاب الكليات، دمشق، 1982م.

الكتاني :
– كتاب «سلوة الأنفاس»، طبعة فاس، 1316هـ.

المقري التلمساني (أحمد بن محمد) :
- كتاب «نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب»، سبعة أجزاء، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1968م.

مؤلف مجهول :
- شرح عهد ابن سبعين لتلامذته، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1973م.

محمد ياسر (شرف) :
- كتاب «الوحدة المطلقة عند ابن سبعين»، ط 1، العراق، 1981.

مصادر ومراجع بلغات أجنبية

LOUIS MASSIGNON :

- Recueil de textes inedit, Paris, 1929.
- Ibn Sabiin et la critique dans l'histoire de la philosophie musulmane, in mémorial, H. Basset, Paris, 1924.

MEHREN :

- Ibn Sabiin, correspondance avec l'Empereur "Frederic II" dans: Journal asiatique, T. XVI, Année 1879.

RENANE ERNESTE :

- Averroes et l'Averroisme 8ème édition 1925.

REVUE AFRICAINE :

- Mosqué et tambeau de Sidi H'Aloui, 4ème Année, N° 21, Février 1880.

LATOR (Estebane) :

- Ibn Sabiin de Morcia y su Bud Al Arif en révista al Andalus, Vol IX, Madrid, 1944, Fasc. 2.

فهرس الموضوعات

إهـــداء 5

كلمة لابن سبعين 6

تـقـديـم 7

الفصل الأول :

حياة ابن سبعين، انتماءاته الفكرية، مميزاته وخصائص مذهبه 11

الفصل الثاني :

مبحث الوجود في تصوف ابن سبعين 29

الفصل الثالث :

مبحث المعرفة في مذهب ابن سبعين الفلسفي الصوفي 53

الفصل الرابع :

مبحث القيم الأخلاقية في تصوف الوحدة المطلقة 77

خـاتمـة 95

ملحق خاص ببعض النصوص المختارة للشيخ عبد الحق بن سبعين 99

المصادر والمراجع المؤلفة بالعربية أو المنقولة إليها 149

المصادر والمراجع بلغات أجنبية 153

صدر للمؤلف
الدكتور محمد العدلوني

- مذهب ابن عربي في الوحدة 1998.
- الوحدة في تصوف ابن سبعين 1999.
- ابن مسرة ومدرسته الصوفية 2000.
- العلوم الإنسانية والفلسفة 2001.
- معجم مصطلحات التصوف الفلسفي 2002.
- الرسالة العلمية في التصوف 2004.
- مذهب ابن عربي الصوفي الفلسفي 2004.
- التصوف الأندلسي وأهم مدارسه 2005.
- أبو الحسن الششتري وفلسفته 2005.

وللمؤلف عدة دراسات وأبحاث أهمها :

- ابن قسي وكتابه خلع النعين.
- التصوف المغربي على العهد المرابطي.
- ابن برجان والتفسير الباطني للقرآن.
- التصوف المتأخر وخصوصياته.
- لغة التصوف الفلسفي ومميزاتها.

وسيصدر قريبا للمؤلف :

- المدخل إلى دراسة المنطق.
- ديوان أبي الحسن الششتري.

هذا الكتاب

يعتبر مذهب «ابن سبعين» الصوفي في «الوحدة»، مذهبا فيلسوفي النزعة، فكان علم الفلسفة هو الغالب على مباحثه. ولما كانت الفلسفة قد منع تداولها بمرسوم سياسي رفيع المستوى، وأصبحت محظورة في كل أقطار الغرب الإسلامي الموحدي، اضطر هذا المفكر إلى التستر وإخفاء آرائه تحت رداء كثيف من الزهد والتصوف. فجاء المذهب مركبا تركيبا خاصا، يجمع بنظرة ديالكتيكية ونقدية بين قضايا فلسفية منطقية وآراء عقائدية وأذواق صوفية. وكل ذلك في وحدة منسجمة تماما، تجعل من الفلسفة روحا للمذهب ذاك ومن التصوف جسما له.

والكتاب في حقيقته محاولة للوقوف على أهم جوانب هذه الفلسفة الصوفية، والكشف عن الأساس المعرفي والإديولوجي الذي تقوم عليه، والأطروحات النظرية التي تدافع عنها، والغايات التي بلغتها، والمواقف الفكرية المترتبة عنها.

المؤلف

D/T490

35 د.